THE KING'S INSTITUTE
THE CHURCH ON THE WAY

REFERENCE BOOK
Do not remove from library

REFERENCE BOOK
Do not remove from library

Ref. BS 2344 .Z346 1910 v.18
Zahn, Theodor.
Kommentar zum Neuen Testament.

THE KING'S INSTITUTE
THE CHURCH ON THE WAY

Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. Fr. Baethgen in Breslau † Prof. D. Dr. P. Ewald in Erlangen Geheimrat Lic. Fr. Hauck in Greifswald Prof. D. E. Klepenbeck in Basel † Prof. D. E. Waitzmann in Erlangen

herausgegeben

von

D. Dr. Theodor Zahn.

Band XVII

Die Offenbarung des Johannes

Erste Hälfte Kap. 1–5

ausgelegt von

Theodor Zahn

1. u. 2. Auflage

Leipzig 1924 Deichert

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen, † Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Studienrat Lic. **Fr. Hauck** in Schwabach, Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, † Prof. D. **G. Wohlenberg** in Erlangen

herausgegeben

von

D. Dr. Theodor Zahn.

Band XVIII:

Die Offenbarung des Johannes

Erste Hälfte Kap. 1—5

ausgelegt von

Theodor Zahn.

1.—3. Auflage.

Leipzig. 1924. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Die Offenbarung des Johannes.

Erste Hälfte Kap. 1—5
mit ausführlicher Einleitung

ausgelegt

von

Theodor Zahn.

Erste bis dritte Auflage.

Μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου. Ap 22, 10.

Leipzig. 1924. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

THE KING'S INSTITUTE
THE CHURCH ON THE WAY

REF
BS
2344
.Z346
1910
v.18

Inhaltsübersicht.

Einleitung. S. 1—130.

§ 1. Die Überlieferung S. 1—40. § 2. Das Selbstzeugnis der Apokalypse S. 40—54. § 3. Die verneinende Kritik S. 54—100. § 4. Zur Literatur über die Apokalypse S. 100—127. § 5. Zur Textkritik S. 128—130.

Die Auslegung.

Die Buchüberschrift als Vorrede des Verfassers c. 1, 1—3 S. 131—159. Der Bucheingang c. 1, 4—8 S. 159—178.

Erste Vision c. 1, 9—3, 22 S. 179. 316. — (1. Ansprache an den Bischof zu Ephesus S. 217. 2. An den Bischof zu Smyrna S. 228. 3. An den Bischof zu Pergamon S. 242. 4. An den Bischof zu Thyatira S. 260. 5. An den Bischof von Sardes S. 295. 6. An den Bischof von Philadelphia S. 302. 7. An den Bischof von Laodicea S. 310).

Zweite Vision c. 4, 1—8, 2. Erste Hälfte S. 316—345. — 1. Die Entrückung in den Himmel c. 4, S. 316. 2. Das siebenfach versiegelte Buch c. 5, S. 327.

Ergänzungen und Berichtigungen. S. 346.

Einleitung.

§ 1. Die Überlieferung. An der Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert finden wir in beinah allen Gemeinden der katholischen Christenheit „die Apokalypse des Johannes“ [1]) als eine heilige Schrift von bleibender Bedeutung eingebürgert und im Gemeindegottesdienst fleißig gelesen. Eine Ausnahme bildet nur die syrische Nationalkirche in und um Edessa, die um jene Zeit noch erst im Entstehen begriffen war. Aus keinem anderen biblischen Buche haben die Christen jener Tage, Laien wie Geistliche, Frauen wie Männer in gleichem Maße Trost unter den Leiden der Verfolgung und Heldenmut zum Bekenntnis ihres Glaubens durch Wort und Blut geschöpft. Dies erkennen wir besonders deutlich aus dem griechischen Bericht der Gemeinden von Lyon und Vienne vom J. 177 über die in demselben Jahr von ihr durchlebte blutige Verfolgung, ferner aus den lateinischen Akten der nach ihrem Heimatsort in Numidien so genannten scillitanischen Märtyrer vom J. 180 und der karthagischen Frauen Perpetua und Felicitas vom J. 202 oder 203. Die gallischen Christen bezeichnen das Wort in Ap 22, 11 als eine Weissagung, welche in der bestialischen Behandlung der Leichname der Märtyrer durch den römischen Statthalter und die wütende Volksmenge ihre Erfüllung gefunden habe [2]). Der Wortführer der 12 Märtyrer vom Scillium [3]) Speratus

[1]) Der äußere Buchtitel *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* mit oder ohne Näherbezeichnung des Verf's als Evangelist, Theolog oder Apostel an der Spitze oder am Schluß des Buches oder auch als Überschrift der einzelnen Seiten stimmt nicht mit der inneren Titelüberschrift Ap 1, 1—3 *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χρ. κτλ.* überein und kann schon darum nicht vom Verf. herrühren, ebensowenig wie *κατὰ Ματθαῖον* oder *πρὸς Ῥωμαίους*. Vor Verdrängung der Papyrusrolle durch den Pergamentcodex, die im Laufe des 3. Jahrhunderts sich durchsetzte, wurden diese tituli (bekanntlich auch den Griechen jener Zeit geläufig cf Jo 19, 19, nicht zu verwechseln mit *ἐπιγραφή*) an die einzelnen in einem Kasten oder einer irdenen Truhe zusammengestellten Rollen auf einem Zettel angeheftet. Cf GK I, 60—84; II, 343—384. Eine kurze und gute Übersicht über das antike Buchwesen gab Dziatzko in Pauly-Wissowa RE. II, 939—973.

[2]) Eus. h. e. V, 1, 58 *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ „ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι“* cf GK I, 201 A 2. Kurz vorher § 56 wird die Freudigkeit, mit welcher Blandina dem Tode entgegengeht, nach Ap 19, 19 beschrieben: *ὡς εἰς νυμφικὸν δεῖπνον κεκλημένη*. Aus Ap 1, 5 cf 3, 15 stammt (Eus. V, 2, 3) *τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν*, woran sich *καὶ „ἀρχηγῷ τῆς ζωῆς“ τοῦ θεοῦ* aus AG 3, 15 anschließt. Aus Ap 14, 4 hinter der Vergleichung eines jugendlichen Märtyrers mit dem greisen Zacharias (Eus. V, 1, 9—10): *γνήσιος Χριστοῦ μαθητὴς ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ“*.

[3]) Anal. Bolland. IX (1889) p. 5—8; Robinson, Texts and Stud. I, 2

weist die Zumutung des Richters, beim Genius des Kaisers zu schwören, mit Worten zurück, die mit einer kleinen Beimischung aus Rm 13, 7 im wesentlichen aus Ap 17, 14; 19, 6 cf 1, 5 entlehnt sind[4]): „Ich weiß nichts vom Imperium dieser Welt. Mehr (als dem Kaiser) dienen wir dem Gott, den kein Mensch gesehen hat, noch mit diesen Augen sehen kann (Jo 1, 18). Einen Diebstahl habe ich nicht begangen, sondern, wenn ich etwas kaufe, zahle ich die Steuer, weil ich meinen Herrn, den König aller Könige und Imperator aller Völker kenne". Eine Christin Donata fügt diesem Bekenntnis noch hinzu: „Die Ehre (gebührt) dem Kaiser als Kaiser, die Furcht aber Gott" (1 Pt 2, 17 cf Rm 13, 3—7). Unter den hl Schriften, die in einem Bücherkasten (*capsa*) bei den Märtyrern vorgefunden und in Beschlag genommen waren, muß die Ap sich befunden haben[5]). Noch deutlicher bezeugen den Einfluß der Ap auf die Gemüter besonders der Frauen die Akten der Perpetua[6]).

(1891) p. 106—121; Acta selecta ed. O. v. Gebhardt p. 22—27. Zur Kritik cf GK II (a. 1892) 992—997; Schwarze, Die afrik. Kirche S. 164f. Über die Namensform des noch nicht wiedergefundenen Heimatsortes dieser Märtyrer beiderlei Geschlechts s. Tissot-Reinach, Géographie comparée de la province Romaine de l'Afrique II (1888) 775, wo als richtige Schreibung *Scillium* angegeben wird. In dem bald nach 505 redigirten Kalender vonKarthago zum 17. Juli heißen diese Märtyrer *sancti Scilitani*.

[4]) Die ursprüngliche Recension, die in der gleichfalls alten griech. Übersetzung hier einer kleinen Verbesserung bedarf (Robinson p. 112, 18), übrigens auch in den jüngeren Recensionen mehrfach geändert ist (p. 118. 119), gibt folgenden Text: *Ego imperium hujus saeculi non cognosco, sed magis* (nicht = *potius*) *illi Deo servio, quem nemo videt nec videre his oculis potest. Furtum non feci, sed si quid emero, teloneum reddo, quia cognosco dominum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium.* Schon vorher p. 112, 8 hat Speratus gesagt: *imperatorem nostrum observamus.*

[5]) Speratus gibt auf die Frage des Prokonsuls: *Quae sunt res in capsa vestra* nach dem älteren Text (Robinson p. 114) die kurze Antwort: *Libri et epistulae Pauli, viri justi,* graec. *αἱ καθ' ἡμᾶς* (vielleicht urspr.) *βίβλοι καὶ αἱ πρὸς ἐπὶ τούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ* (würde besser fehlen) *ὁσίου ἀνδρός.* Andere Lateiner *venerandi libri legis divinae* etc. (Rob. p. 115, so auch der in Anal. Boll. VIII, p. 5, 24f. wiedergegebene Cod., welcher jedoch Petri statt Pauli gibt). Noch andere (Rob. p. 121) *libri evangeliorum* etc., oder noch vollständiger p. 120: *quattuor evangelia domini nostri Jesu Christi et epistolas sancti Pauli apostoli et omnem divinitus inspiratam scripturam.* Das sind viele Worte, die uns doch nicht mehr sagen, als die kurzen des Speratus.

[6]) Ich citire nach Robinson l. l. p. 60—95 cf auch die Texte in Anal. Boll. IX (1892) p. 61—95 und Gebhardt l. l. p. 61—95. Über die Abhängigkeit von der joh. Ap s. GK I, 50. 203f. und zur Frage nach dem Verfasser die eingehende Anzeige von Robinsons Arbeit im Th. Literaturbl. 1892 nr. 4. Nach allem, was darüber gesagt ist (cf die Übersicht über die Ansichten der älteren bei Ruinart, Acta mart. sinc. et sel. [1689] p. 81—84) sollte als bewiesen gelten, daß Tertullian der Verf. oder vielmehr der Redaktor der von den Märtyrern selbst aufgezeichneten Berichte über ihre Erlebnisse und Visionen ist. Wer sonst könnte denn der stilgewandte, seine Leser mit *fratres et filioli* anredende (c. 1 extr. cf 16) Geistliche in Karthago sein (Hieron. v. ill. 53 *Tertullianus presbyter*), welcher offenbar der

Es handelt sich dabei nicht um Citate oder auch Plagiate, sondern um dorther stammende Bilder und Vorstellungsreihen, welche einen bleibenden und tiefen Eindruck gemacht haben müssen, ehe sie in der Phantasie der Märtyrer angesichts ihrer Hinrichtung in mannigfaltiger Mischung und Verknüpfung als selbsterlebte Visionen wiederaufleben konnten. Dies kann aber bei Personen dieser Art nicht Frucht eines Privatstudiums, sondern nur ein Nachklang häufigen Anhörens gottesdienstlicher Vorlesung der Ap gewesen sein. Diese ist ja aber auch Ap 1, 4 vorausgesetzt und eben damit gefordert. In dem Bericht über eine ihm zuteil gewordene Vision beschreibt ein Christ Saturus (c. 12) seinen und seiner Genossen glorreichen Übergang in das selige Leben im Himmel, welcher schon vorher mehrmals (c. 4 u. 10) der Perpetua verheißen war. Er stellt diesen Vorgang aber als ein bereits hinter ihm liegendes wirkliches Ereignis dar. Im Augenblick ihres Scheidens aus dem Fleischesleben wurde er mit seinen Genossen von 4 weißgekleideten Engeln in der Richtung nach Osten sanft emporgetragen (cf Hermas, vis. I, 4, 1—3) zu einer blumenreichen in hellem Licht strahlenden Wiese. Vier andere noch herrlichere Engel trugen sie durch dieselbe und an anderen ihnen im Tode vorangegangenen Märtyrern vorbei bis zur Pforte eines geschlossenen Raumes, dessen Mauern strahlen, als ob sie aus lauter Licht gebaut wären (Ap 21, 11 f. 23). Dort angelangt wurden sie von den sie begleitenden 4 Engeln mit weißen Gewändern bekleidet (p. 80, 13, schon vorher p. 68, 4 in der Vision der Perpetua *circumstantes candidati milia multa* cf Ap 3, 4; 6, 11; 7, 9—14). Nach ihrem Eintritt in diesen Raum hören sie den einstimmigen Gesang: *agios, agios sine cessatione*[6a]). Dieses *sine cessatione* (ἀκαταπαύστως), dem in der atl. Grundstelle Jes 6, 3 nichts entspricht, ist eine freie Wiedergabe von Ap 4, 8 (*ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτός*). Hierauf erblicken die Märtyrer einen anscheinend alten Mann mit schneeweißen Haaren auf einem Stuhl (nachher p. 80, 19 *thronus* genannt) sitzend, ohne jedoch seine Füße zu sehen. Dieses Bild ist nicht sowohl aus Dan 7, 10, als aus Ap 1, 14 entlehnt,

mit Montanus eingetretenen neuen Geistesausgießung als eines Vorzeichens des Weltendes sich freut, aber noch nicht aus der katholischen Gemeinde unter dem Bischof Optatus (c. 13) ausgeschieden ist? Daß sein Name sich nicht in Verbindung mit diesem Schriftstück fortgepflanzt hat, entspricht nur der Tatsache, daß Tertullians Schriften in den folgenden 1½ Jahrhunderten zwar viel gelesen und ausgebeutet, aber er selbst kaum ein und das andere Mal erwähnt wurde. Auch noch als Augustin wiederholt am Jahrestag der Perpetua und der Felicitas predigte, ging der Predigt die Vorlesung, wie es scheint, des ganzen Schriftstücks voraus (sermo 280. 281. 287); und als man sich von Seiten der Pelagianer auf denselben berief, bemerkte Augustinus (de anima et ejus origine I, 10, 12): *nec scriptura ipsa canonica est, nec illa sic scripsit, vel quicumque illud scripsit* etc.

[6a]) Cf Tertull. de orat. 3: *nomen dei . . . cui illa angelorum circumstantia non cessat dicere: sanctus, sanctus, sanctus.*

bezeichnete auch nicht Gott den Vater, sondern Christus. Die Unsichtbarkeit der Füße des Thronenden erklärt sich aus dem weiteren Verlauf der Schilderung. Auf beiden Seiten des Thrones befinden sich je 4 (nach anderer LA 24) Presbyter und hinter ihnen noch mehrere andere Presbyter. Da die Märtyrer in ehrfurchtsvollem Schweigen vor dem Thron und zwar, wie sofort deutlich wird, vor den zum Thron hinaufführenden Stufen stehen bleiben, werden sie von den sie geleitenden 4 Engeln in die Höhe gehoben, so daß sie den thronenden Christus küssen können (cf Ps 2, 12?), und er mit der Hand liebkosend über ihr Gesicht streichen kann (p. 80, 19—21). Damit sind wir zu der Scene von Ap 4 zurückgeführt, aus welcher das dreimalige „Heilig" genommen ist. Daß die Füße des auf dem hohen Thron sitzenden Herrn anfangs nicht sichtbar waren, erklärt sich nun daraus, daß sie durch die zwischen den Märtyrern und den auf halber Höhe des Thrones stehenden Presbyter verdeckt sind. Auch der Schluß einer der Visionen Perpetua's (p. 68, 8): et universi circumstantes dixerunt „amen" klingt mit Ap 5, 14; 7, 11—17; 19, 4 zusammen.

Aber noch eine andere Apokalypse spiegelt sich, wovon schon vorhin (A 6) beiläufig ein Beispiel angemerkt wurde, in den Visionen der karthagischen Märtyrer wieder, das ist „der Hirte", dessen Vf., der römische Christ Hermas, selbst die von ihm aufgezeichneten Visionen als *ἀποκάλυψις* bezeichnet [7]). In allen Kirchen von Lyon bis Karthago galt das Buch als eine hl Schrift ohne deutliche Abgrenzung gegen das AT und die apostolischen Briefe. Selbst ein

[7]) Häufiger *ὁράσεις*, so in den Überschriften von vis. II—IV und noch in der Überschrift zur Einleitung in die Mandate, *ὁρασις ε'* und im Text vis. III, 10, 3—5; 11, 2, 12, (*ἐν ὁράσει* cf Ap 9, 17; Acta Perpet. p. 74, 22 *vidi in horomate* cf Ap 9, 10. 12), aber auch *ἀποκαλύψεις* vis. III, 10, 6—8 (cf 1 Kr 14, 26. 30), in gleichem Sinn vis. II, 4, 1. Es geht über in die Bedeutung „Auslegung des Geschauten" vis. II, 2, 1. 4; III, 10, 2. 9. 11 ff. — Ein grauhariger als Hirte gekleideter Mann, der im himmlischen Garten sitzt und die auf einer Leiter zum Himmel aufsteigende Perpetua begrüßt und erquickt (p. 68, 3—9 *in medio* [horti] *hominem canum in habitu pastoris*) ist offenbar ein Nachbild des Bußengels, von dem Hermas im Eingang der Mandate sagt: *ἀνήρ τις ἔνδοξος τῇ ὄψει σχήματι ποιμενικῷ . . . παρεκάθισέν μοι.* Dagegen spricht nicht, daß Perpetua nicht wie Hermas einen Engel, sondern Christus schaut; denn das weiße Haar schließt die Jugendlichkeit nicht aus (s. A 6 und Ap 1, 14), die hier durch *ἔνδοξος τῇ ὄψει* ersetzt ist. Der himmlische Garten ist nichts anderes als die blumenreiche Wiese des Satyrus (s. oben S. 3). Außer den beiden Apokalypsen des Jo und des Hermas mag auch die uralte bildliche Darstellung Christi als des jugendlichen Hirten, der das verlorene und wiedergefundene Schaf auf den Schultern trägt, die Phantasie Perpetua's befruchtet haben. — Zur Geschichte des Hirten im Verhältnis zum Kanon, die hier nicht weiter verfolgt werden kann, cf GK I, 326—347; Grundriß [2] S. 23 f. 43. 60. 80. (l. 73—78). 82. 88 f.; Gött. gel. Anz. 1878, 2. Stück und die schon S. 2 A 6 citirte Anzeige von Robinson's Ausg. der Acta Perp. — Daß Hermas die joh. Ap nicht gekannt hat, wird weiter unten gezeigt werden.

so besonnener Mann wie Irenäus citirt einmal das erste Gebot, das der Bußengel dem Hermas einschärft, als Ausspruch einer hl Schrift neben Worten des AT's, des Pl und Jesu [8]). Im 3. Jahrhundert wurde das weitläufige Buch in Rom, wo es entstanden war, und in der abendländischen Christenheit überhuapt wegen seiner volkstümlichen Darstellung und bequemen Verständlichkeit erst recht ein fleißig gelesenes Buch. Es erfuhr nicht später als manches andere Buch des NT's eine Übersetzung ins Lateinische und zwar eine doppelte [9]). Für einen Feuergeist wie Tertullian war der Hirt freilich kein Buch. Aber vor seinem Ausscheiden aus der katholischen Gemeinde von Karthago hat Tertullian das Ansehen des Hirten nicht zu untergraben gewagt, wenn er die Gewohnheit, nach dem Gebet sich sofort niederzusetzen, die aus einer visionären Scene des Hermas (vis. Vin.) entstanden war, als kindisch tadelt (de orat. 16), wie er unmittelbar vorher (orat. c. 15) eine ähnlich aus 2 Tm 4, 13 erwachsene, oder doch durch Berufung auf diese Stelle von Seiten mancher Christen gerechtfertigte Sitte, beim Gebet den Mantel abzulegen, als eine der Auktorität irgendeines Gebotes des Herrn oder der Apostel ermangelnde *vacua observatio* verurteilt. Erst eine Reihe von Jahren nach seinem Bruch mit der katholischen Kirche, als der römische Bischof durch eine öffentliche Erklärung auch den Ehebrechern, welche Buße tun, die Absolution verheißen hatte, brach Tertullian's Zorn über den Hirten der Ehebrecher und den sich auf ihn berufenden *pontifex maximus* los und trat

[8]) Iren. IV, 20, 2 mit der Einleitung *καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα.* Das in *καλῶς* (im lat. Text *bene*) liegende Urteil beweist keineswegs, daß hier *ἡ γραφή* etwas anderes als eine heilige, kanonische Schrift bedeute. Denn Irenäus fährt fort: *bene autem et in prophetis Malachaias ait* und bedient sich desselben Ausdrucks IV, 7, 1 in bezug auf ein Wort Christi und IV, 10, 1 ein Wort des Ev Johannes. Ebenso Jesus Mt 15, 7 über Jesaja, Paulus AG 28, 25 über den hl Geist. Schon vor der namentlichen Anführung von Herm. mand. 1 beruht auf demselben der Eingang von Iren. IV, 20, 1, noch deutlicher die Aussage über den Schöpfer aller Dinge II, 30, 9: *omnia capiens, solus autem a nemine capi potest* (Ir. lat. *omnium capax et qui a nemine capiatur*) ist der Hauptgrund dafür, daß dieses erste Mandat des Hirten von Irenäus und Origenes wiederholt citirt wird und in den abendländischen Liturgien Jahrhunderte lang nachklingt. Über zahlreiche andere Nachklänge aus allen drei Teilen des Hirten cf GK I, 334 f.

[9]) Um 203 gab es noch keinen lat. Pastor wie auch kein lat. NT. Das beweisen die zahlreichen griechischen Wörter in den Acta Perpet.: Das 3malige *agios* (Tertullian dafür sanctus s. A 6[a]), *agon, diastema, catasta, horoma, tegnon* u. a. Die den gebildeten Ständen angehörige Perpetua (c. 2 *honeste nata, liberaliter instituta*) unterhält sich mit dem Bischof Optatus, den sie mit *papa* anredet, und einem *presbyter doctor* Aspasius griechisch, um nicht von den anderen verstanden zu werden (c. 13). Die Geistlichen der Gemeinde von Karthago mußten des Griechischen mächtig sein, um die Bibel studieren und im Gottesdienst die biblischen Lektionen mit Sicherheit dolmetschen zu können. Daß auch Tertullian in allen seinen Schriften noch keine lat. Bibel voraussetzt, braucht nicht immer wieder bewiesen zu werden.

mit der Behauptung auf, daß der Hirte nicht in die Liste der hl Schriften eingetragen sei, sondern auch von katholischen (d. h. nicht nur montanistischen) Versammlungen unter die apokryphen und gefälschten Schriften gerechnet werde[10]). In Rom, wohin wir hierdurch gewiesen sind, ist wenig früher das nach seinem ersten Herausgeber L. A. Muratori genannte Verzeichnis hl Schriften (C. Mur.) entstanden. Wenn ich recht sehe, ist kürzlich[11]) durch neue Beobachtungen die schon von J. B. Lightfoot aufgestellte, von mir wiederholt angefochtene Vermutung nunmehr doch endgiltig bewiesen worden, daß dieses leider sehr unvollständig und nur in einer alten, aber fehlerhaften lat. Übersetzung erhaltene Schriftstück den gelehrten Hippolytus, den Schüler des Irenäus und nachmaligen schismatischen Bischof von Rom zum Verf. hat. Es gehört einem griechischen Lehrgedicht in 6füßigen jambischen Versen an und ist eine der „Oden auf sämtliche Schriften", welche an der im Lateranmuseum zu Rom aufgestellten Kathedra des Hippolytus ihm zugeschrieben sind[12]). Dieses Lehrgedicht ist vor der Disputation des Römers Cajus mit dem Montanisten Proklus unter Papst Zephyrin (198—217) und der Gegenschrift Hippolyts gegen den schriftlichen Bericht des Cajus über jene Disputation, und erst recht vor dem Nachfolger Zephyrins, Kallistus (218—222), gegen den Tertullian geeifert hat, geschrieben. Es ist eine Jugendarbeit Hippolyts. Sie stellt aber sowohl die Verwertung des Pastor Hermae durch Bischof Kallistus, als auch die wenig klaren Andeutungen Tertullians über kirchliche Verhandlungen nicht nur in montanistischen Gemeinden, sondern auch unter den römischen Katholiken in das rechte Licht (s. vorhin A 10). Hippolyt, der schon mit Zephyrin sehr wenig zufrieden war (Hipp. refut. IX, 7. 10) und sodann unter Kallistus sich als Gegenbischof dieses an die Spitze einer Sondergemeinde stellte (IX, 13 extr.; X, 27), also in der Beurteilung dieses Bischofs mit Tertullian übereinstimmte, war gegen die Versuchung und gegen den Verdacht, in entgegengesetzter Richtung parteiisch zu urteilen und zu berichten, von vornherein gesichert.

[10]) Tert. de pud. c. 1 (CSEL vol. XX p. 220, 2—12) und c. 10 p. 240, 10—20; c. 20 p. 266, 20. Cf GK I, 337 ff.

[11]) Im 2. Stück meiner Miscellanea N. kirchl. Ztschr. 1922 S. 417—436 besonders S. 417 A 2.

[12]) Cf hiezu das erste Stück der Miscellanea N. kirchl. Ztschr. 1922 S. 405 f. „Ein übersehenes Fragment des Hippolytus." Hierdurch ist urkundlich festgestellt, daß Cajus ganz ebenso wie die sogen. „Aloger" in Kleinasien die Apok und das Ev des Joh dem Ketzer Kerinth zugeschrieben hat. Im Can. Mur., welcher nichts anderes als eine lat. Übersetzung einer von Hippolyt's ᾠδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς ist (cf N. kirchl. Ztschr. 1922 S. 417—436) findet sich keine Spur von Verteidigung der Echtheit der Apok oder des 4 Ev's. Daraus folgt nur, was schon oben bemerkt wurde, daß diese Oden ein frühzeitiges Werk Hippolyts sind.

Nachdem er über die 4 Evv und die 13 Briefe des Pl berichtet, beiläufig auch schon die Briefe des Jo rücksichtlich ihres Inhalts (v. 27—34) und die Ap (l. 49 u. 57—59) rücksichtlich der Zahl der Gemeinden, an welche sie sich wendet, zur Vergleichung herangezogen und schließlich (l. 63—67) von unechten und häretischen Paulusbriefen geurteilt hat, daß sie „in die katholische Kirche nicht aufgenommen werden können", nennt er nach dem Brief des Judas, zwei durch ihre äußere Überschrift dem Jo. zugeschriebene Briefe (2 u. 3 Jo), die Weisheit Salomos und die Ap als Schriften, die „man in der katholischen Kirche hat"; dann noch eine Schrift des Pt, von welcher, „einige von den Unsrigen (d. h. den Katholiken) nicht wollen, daß sie in der Kirche (d. h. im öffentlichen Gottesdienst) gelesen werde".[13]) Während der Vf in den hiemit kurz wiedergegebenen Sätzen (l. 68—73) anscheinend leichten Fußes über gewisse Unsicherheiten des Urteils auch in katholischen Kreisen hinweggeht, gerät er bei der folgenden Aussage über den Hirten (l. 73—80) sichtlich in Eifer und spart keine Worte, um sein Urteil über dessen Verhältnis zum Kanon unzweideutig zu machen: „Den Hirten aber hat erst in neuerer Zeit, zu unseren Lebzeiten Hermas geschrieben, während Bischof Pius, sein Bruder, auf dem Stuhl der Kirche der Stadt Rom saß. Darum muß er zwar gelesen werden, aber öffentlich in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde vorgetragen werden[14]) kann er bis zum Ende der Zeiten weder unter den Propheten, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter den Aposteln." So schreibt niemand, wenn nicht in seinem Kirchengebiet, hier der stadtrömischen Gemeinde, lebhafte Verhandlungen über das Verhältnis des Hirten zu den hl Schriften der katholischen Kirche vorangegangen sind. Dabei wurde von der einen Seite völlige Gleichstellung dieses Buches mit den von allen anerkannten atl und ntl Schriften oder, wie es hier *a potiori* heißt, den Propheten und den Aposteln gefordert, von der anderen Seite völliger Ausschluß desselben von der gottes-

[13]) Auf die noch immer strittige und in der Tat schwierige Deutung der Worte: *et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*, ist kein Anlaß hier nochmals einzugehen, cf jedoch GK II, 105—110, zuletzt Grundriß[2] S. 21, besonders aber ebendort S. 25.

[14]) Das hier (l. 78) wie schon l. 73 gebrauchte *in ecclesia* heißt hier nicht „in der Kirche" d. h. „in dem gottesdienstlichen Gebäude"; denn in Rom gab es um 200 eine ansehnliche Mehrheit solcher Lokale, auch nicht „die Gemeinde" (so von Mt 16, 18 bis Ap 22, 16 weit über 100mal, sowohl im Singular von der Einzelgemeinde und der Gesamtkirche als im Plural von den Ortsgemeinden; denn diese nennt der den römischen Standort stark betonende Vf hier *populus*), sondern wie *ἐν ἐκκλησίᾳ*, 1 Kr 11, 18; 14, 19. 28, auch von weltlichen Versammlungen AG 19, 39. 41, cf Jk 2, 2 *εἰς συναγωγήν*, später gewöhnlich *σύναξις*, die Versammlung der Gemeinde (1 Kr 11, 17. 20. 33. 34.; 14, 23. 26), hier selbstverständlich die gottesdienstliche Zusammenkunft.

dienstlichen Lesung. Der Vf, der in Rom nicht allein gestanden haben wird, zeigt zwischen beiden schroff einander gegenüberstehenden Urteilen einen Mittelweg, welcher einerseits der bisherigen Tradition der abendländischen Kirchen entsprach, wie vorhin gezeigt wurde, andererseits aber eine Annäherung an das etwa ein Jahrhundert später erreichte Ziel bedeutet. Hippolyt verbirgt nicht, daß das NT noch nicht in dem Maße wie das AT ein für alle Zeiten abgeschlossenes Ganze bildet, dessen Stücke und Zeilen man an den Fingern herzählen konnte. Ein Schüler des geborenen Kleinasiaten Irenäus, der in Rom wie an keinem anderen Ort der Welt so reichliche Gelegenheit hatte, mit orthodoxen Lehrern und Ketzern in persönliche Berührung zu kommen, der einige Jahre später einen Origenes bei dessen Besuch in Rom als einen seiner Zuhörer in der Predigt begrüßen konnte [15]), bedurfte keiner gelehrten Studien, um über die mancherlei Verschiedenheiten der Hauptkirchen in bezug auf den Kanon unterrichtet zu sein. Der einzige Grund, den er für den Ausschluß des Hirten von der öffentlichen Verlesung vor der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde geltend macht, ist das junge Alter dieser Schrift. Das könnte befremden, da er, wie unten gezeigt werden soll, ebenso wie Irenäus an der Abfassung der joh. Ap um das Jahr 95 festhält, der Hirt aber kaum mehr als 5—10 Jahre später geschrieben sein kann. Die jedenfalls überlieferte, nicht wohl zu beanstandende Angabe, daß Bischof Pius ein Bruder des Hermas gewesen sei, weist darauf zurück, daß jene Rhode in Rom, an welche der auswärts als Sklave geborene Hermas verkauft wurde (vis. I, 1), sich nach diesem Ereignis verheiratet hat, Mutter des Pius geworden ist und in irgendeinem Moment nach ihrer Verheiratung ihren Gatten bewogen hat, den ihr nach der eigenen Schilderung des Hermas offenbar sehr lieb gewordenen Sklaven zu emancipiren und zu adoptiren. Durch diese oder ähnliche Vorgänge, welche Hippolytus in seiner Kindheit, zu der Zeit, da Pius Bischof war, erzählt bekommen hat, ließ er sich zu dem Irrtum verleiten, daß auch die Abfassung des Hirten in die Zeit des Episkopats des Pius falle. Ein mitwirkender Grund gegen die Gleichstellung des Hirten mit den atl und den apostolischen Schriften, den er aber nicht geltend macht, mag die große Weitläufigkeit des Hirten [16]) gewesen sein, welche bei regelmäßiger Lesung desselben im Gemeindegottesdienst der Vertrautheit der Gemeinde mit den so viel bedeutenderen und kürzer gefaßten Schriften der Apostel hinderlich gewesen wäre.

[15]) Hier. v. ill. 61 (cf Eus. h. e. VI, 14, 10) nennt an letzter Stelle unter den Werken des Hippolytus eine *προσομιλία de laude domini salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat.*

[16]) Nach dem Katalog des Cod. D (Clarom.) der Paulusbriefe hat der Pastor 4000 Zeilen, mehr als dreimal so viel wie die joh. Ap (1200 Z.) und beinah so viel, wie Mt und Mr zusammen (2600 + 1600 = 4200).

Die Lesung des Hirten wird trotzdem von Hippolytus nicht nur gestattet, sondern für eine Notwendigkeit erklärt. Diese Forderung wird aber nicht weiter begründet[17]). Nur indirekt ist durch den Zusammenhang zu verstehen gegeben, daß es eine Ehrensache gerade für die römische Gemeinde sei, die Aufzeichnung der Offenbarungen, deren ein aus niedrigstem Stand hervorgegangenes Mitglied derselben gewürdigt worden war, nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Welcher Art die dazu erforderliche Lesung gedacht ist, ergibt sich schon aus dem ins Ohr fallenden Unterschied zwischen diesem einfachen *legi oportet* und dem vorangehenden *legi in ecclesia* und vollends dem nachfolgenden *se publicare in ecclesia populo*. Es kann nur ein Lesen in engerem Kreise sein, vielleicht ohne alle gottesdienstliche Einrahmung oder doch nur mit ganz geringer. Der Hirt selbst gab anscheinend das Vorbild dazu; Hermas sollte sein noch im Entstehen begriffenes Buch im Kreise der römischen Presbyter vorlesen, und eine alte Witwe oder Diakonisse soll die Witwen und Waisen durch Mitteilungen aus demselben erbauen (vis. II, 4, 2—3). Man darf auch denken an die Hausgemeinden, besonders in den Großstädten und an die Obliegenheiten der Witwen in der apostolischen Zeit[18]). In den Fragen der christlichen Sitte, der Sittenlehre und der Kirchenzucht war der Hirt in den abendländischen Kirchen des 3. Jahrhunderts von erheblichem Gewicht. Aber eben dadurch wurde das Buch in den Streit der Parteien hereingezogen. Gegenüber der dunkleren, aber nach Form und Inhalt soviel gewaltigeren joh. Ap konnte der Hirt sich nicht auf die Dauer behaupten[19]). Die auf endlichen Abschluß

[17]) Das *ideo* l. 77 gilt wie in ähnlich konstruirten Sätzen nicht sowohl der voraufgeschickten positiven Aussage: *legi eum quidem oportet*, als der folgenden verneinenden Aussage *se publicare vero* etc.

[18]) Über Hausgemeinden Rm 16, 5 (Bd VI, 605 f.); Kl 4, 15; Phlm 2; auch Phöbe, die Diakonisse von Kenchreä, der Hafenstadt und Vorstadt von Korinth Rm 16, 1 und Cajus in Korinth Rm 16, 23 gehören zu diesen Sondergemeinden in den Großstädten. — Über die Witwen s. 1 Tm 5, 3—10. Der Versuch, das *legi oportet* als eine Empfehlung des Hirten für die Privatlektüre zu fassen, wiederspricht nicht nur dem Wortlaut, sondern ist auch ein wunderlicher Anachronismus. Denn im C. Mur. liegt uns nicht die Anzeige eines Buchhändlers vor, der dem lese- und kauflustigen Publikum seine Waren anpreist, sondern das Gutachten eines an Gelehrsamkeit hervorragenden wenn auch noch jüngeren Geistlichen in einem jener zahlreichen *concilia* der katholischen wie der montanistischen Gemeinden (Tert. de pud. 14). Es vergingen doch noch mehr als 1000 Jahre, ehe man auf einem berühmten Concilium einen *Index librorum prohibitorum* mit dem Gegensatz der kirchlich zulässigen Bücher aufstellte, oder ein Priester im Beichtstuhl vor der einen Sorte warnte und die andere empfahl.

[19]) Damit war für die abendländischen Kirchen wesentlich dieselbe Ausscheidung des Hirten von den *κανονιζόμενα* erreicht, welche Athanasius im 39. Osterfestbrief § 11 (Grundriß[2] S. 88) mit den Worten beschreibt: *οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· Σοφ.*

des ntl Kanons hindrängende Bewegung des 4. Jahrhunderts hat ihn endgültig aus dem kirchlichen Gottesdienst verbannt, wenn auch vereinzelte Nachklänge seiner ehemaligen Geltung bis ins Mittelalter zu hören sind. Aber schon um 200 stand die joh. Ap als einzige auf Visionen eines Propheten des neuen Bundes d. h. auf Offenbarungen Gottes und Christi beruhende Verkündigung vom Ausgang der Welt und der Vollendung des Königreichs Christi in unbestreitbarer Geltung bei Katholiken wie Montanisten. Irenäus gründet seine eschatologische Anschauung durchaus auf diese Ap. Eine Verteidigung ihrer Abfassung durch den Jünger Jesu und Apostel hält er für überflüssig. Nur im Vorbeigehen, in dem Nachweis der alleinigen Glaubwürdigkeit des viergestaltigen Ev's der katholischen Kirche, deutete er kurz an, daß die später sogenannten Aloger nicht nur das 4. Ev verwerfen, sondern auch von Propheten und Prophetie in der Kirche nichts wissen wollen [20]). Er citirt sie oftmals ohne Näherbezeichnung des Johannes, der sie verfaßt hat, mit *Joannes in apocalypsi ait* (oder *inquit, vidit*) [21]). Er kennt und nennt nur einen einzigen Christen dieses Namens, der als Jünger Jesu, und einer der zwölf Apostel, als Vf der Ap wie des 4. Ev's und der ihm zugeschriebenen Briefe, als Leiter der kleinasiatischen Kirche nach dem Tode des Pl und des Pt und Lehrer der Bischöfe jenes Landes, deren Unterricht Irenäus selbst in jungen Jahren genossen hat, allen Christen in der Welt bekannt ist. Ganz ebenso redet Hippolytus nicht nur als Vf des C. Mur., sondern auch in seiner Schrift de Christo

---

Σαλ., Σοφ. Σιράχ . . . καὶ ὁ Ποιμήν. Cf auch Luthers Überschrift der atl Apokryphen: „Das sind Bücher, so der hl Schrift nicht gleich zu halten und doch nützlich und gut zu lesen sind" und seine Vorreden zu den einzelnen apokryphen Büchern (Erlanger Ausg. Bd 63 S. 91—108).

[20]) Iren III, 11, 9. Über die notwendigen Verbesserungen des nur lateinisch erhaltenen Textes *infelices vere, qui pseudoprophetae* (l. pseudoprophetas) *quidem esse volunt* (l. *nolunt*) s. GK II, 969 A 3; 970 (die griech. Rückübersetzung: *ἀθλιοι ὄντως οἱ ψευδοπροφήτας μὲν μὴ θέλοντες εἶναι κτλ.*) u. S. 973 A 1.

[21]) IV, 14, 2; 18, 6; 21, 3; V, 28, 2; 34, 2; 35, 2, gelegentlich auch ganz ohne Citationsformel IV, 20, 2 oder mit einem *φησίν* ohne Namen III, 11, 8, oder mit Namen ohne Titel an der Spitze einer Reihe von Citaten IV, 20, 11 (Stieren p. 632 Z. 3) *Joanne vero non sustinente visionem* (*cecidi enim, inquit, ad pedes ejus*) etc. Selten dagegen *Joannes domini discipulus in apocalypsi* IV, 20, 11 (Stieren p. 631 Z. 12), auch einmal *ὁ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακώς* im Gegensatz zu den späteren Lesern und Auslegern seines Buchs. Ohne besondere Bezugnahme auf die Ap nennt er den einzigen Christen Namens Johannes, von dem er redet, am häufigsten „Joh. der Jünger des Herrn": I, 16, 3; II, 22, 5 von dem langlebigen Joh. in Asien, III, 3, 4 (Stieren p. 433—435); epist. ad Florin. bei Eus. h. e. V, 20, 6 von Polykarp als Schüler auch noch anderer Apostel und Jünger Jesu; III, 1, 1; 11, 1 u. 2f. von Joh. als Vf des 4 Ev's, sowie auch der Briefe I, 16, 3; III, 16, 5. 8. Zur Bezeichnung der Person genügt ihn manchmal der nackte Name *Joannes* I, 9, 1 u. 2; III, 16, 2; V, 30, 1; Ep. ad Flor. l. l.

et Antichristo und im Kommentar zu Daniel. Im C. Mur., wo seine Aufgabe war, den Bestand an hl Schriften, die als solche in der katholischen Kirche anerkannt waren, lehrhaft darzustellen, bemerkt er, wozu Irenäus keinen Anlaß hatte, daß die zwei kleineren Briefe des Jo durch die äußere Über- und Unterschrift ihm zugeschrieben seien, ohne daß sie so wie die Eingangsworte des 1. Jo (1, 1—4) ein Selbstzeugnis des Vf's für seine Identität mit dem Vf des 4. Ev's enthalten [22]). Wiederholt stellt dieser Gegner der montanistischen Partei und der Aufzeichnung ihrer angeblichen Offenbarungen (C. Mur. l. 84) den Vf der Ap mit den atl Propheten zusammen und nennt ihn geradezu ὁ προφήτης καὶ ἀπόστολος [23]). Noch schärfer zieht der, wie schon Eusebius (h. e. II, 2) bemerkte, juristisch gebildete Tertullian als Anwalt der Kirche gegen Heiden und Ketzer und der phrygischen Propheten gegen ihre Verächter die Grenzlinie zwischen der *apocalypsis Joannis* und anderen Schriften, welche in seiner Umgebung und in den meisten Teilen der katholischen Kirche ein ähnliches Ansehen genossen wie die *instrumenta apostolica*, was vor allem von dem *Pastor Hermae* galt [24]). Dagegen bekennt er sich überall zu der joh. Ap als der einzigen in der katholischen Kirche anerkannten apostolischen Schrift, welcher der Name Apocalypsis zukommt. Dies kommt besonders an den Stellen zum Ausdruck, wo Tert. sie ohne vorher den Namen ihres Vf's genannt zu haben, die *Apocalypsis* schlechthin nennt [25]). Sie gilt ihm als die letzte Offenbarung Christi selbst

[22]) C. Murat. C. 69 cf 27—34. 49. 57 f. und oben S. 7 f.

[23]) So de Antichr. 50, cf auch die Anrede des Vf's der Ap c. 36 *ὦ μακάριε Ἰωάννη, ἀπόστολε καὶ μαθητὰ τοῦ κυρίου.*

[24]) Vor seinem Übertritt zum Montanismus zeigt Tert. de orat. 16 zwar keine sonderliche Hochschätzung des Hirten, rügt aber doch nur, daß Christen in seiner Umgebung aus einer nebensächlichen historischen Angabe an Hirten eine verbindliche Vorschrift machen, wie er in c. 15 derselben Schrift eine ebensolche Anwendung von 2 Tm 4, 13 verspottet. Wenn er später (de pudic. 10) in seinem Zorne über die laxe Bußdisciplin des römischen Bischofs den Hirten beschimpft mit den Worten *utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae* (vorher dafür *Barnabae titulus ad Hebraeos*) *illo apocrypho Pastore moechorum*, so gesteht er eben damit ein, daß der Hirt ebenso wie der Hbr in manchen kirchlichen Kreisen als eine hl Schrift angesehen werde. Daß er vorher de pud. 10 behauptet hatte, der Hirt werde von allen, auch den katholischen (nicht nur den montanistischen) kirchlichen Versammlungen unter die apokryphen und gefälschten Schriften gerechnet", war eine arge Übertreibung. Das Ergebnis der Verhandlungen über den Hirten, die um die Wende des 2. u. 3. Jahrhunderts in Rom und Karthago geführt worden sind, war ein wesentlich anderes. S. in Kürze Grundriß der Gesch. d. K. S. 23 f.

[25]) De fuga 1; pud. 20 gegen Ende. Wenn er nach Anführung von Worten Jesu de fuga 7 a. E. fortfährt *Postremo in apocalypsi non fugam timidis offert, sed inter ceteros reprobos particulam in stagno sulfuris et ignis, quod est mors secunda*, so betrachtet er erstens nach Ap 1, 1; 22, 16 Jesus als den in der Ap Redenden und zweitens das citirte Wort aus

an seine Gemeinde und wenn nicht als das allerjüngste, so doch als eines der jüngsten Bücher des NT's. Das zunächst auf die

Ap 21, 8 als das letzte von Jesus an seine Gemeinde gerichtete Wort. Die späteren durch die phrygischen Propheten gebrachten Offenbarungen gelten dem Montanisten als Worte des von Jesus verheißenen und persönlich von Jesus verschiedenen Parakleten. Die gleiche Anschauung kommt zum Ausdruck, wenn er adv. Hermog. 22 a. E. gegenüber der Behauptung des Gegners, daß der Schöpfung eine nicht geschaffene Materie zu grunde liege, was mit Gn 1, 1 und Jo 1, 3 unvereinbar und an keiner Stelle der hl Schrift zu lesen sei, sagt: *Scriptum esse doceat Hermogenis officina. Si non est scriptum, timeat vae illud adjicientibus aut detrahentibus destinatum.* Dies Wort aus Ap 22, 18f. ist das letzte Wort von Tertullians NT. Dies aber kann nicht, wie z. B. von Roensch, Das NT Tertullians S. 528 544, so verstanden werden, als ob Tertullian ein NT oder auch nur ein *instrumentum Joannis* (so z. B. resurr. 38) als ein eingebundenes oder geheftetes Buch im Besitz gehabt habe. Ehe in der Kirche bei Vervielfältigung ihrer hl Schriften der Pergamentcodex die Parpyrusrolle verdrängt hatte, was erst sehr allmählich im Laufe des 3. Jahrhunderts geschah, steckten die Schriften von größerem Umfang, wie die Evv und die AG in je einer Rolle in einem Schrank oder einer Truhe (s. oben S. 1 A 1, und zum Umfang der einzelnen Rollen GK II, 394f.), so daß von einer bestimmten Ordnung gar nicht die Rede sein konnte. Daher auch die mannigfaltigen Ordnungen innerhalb der größeren Gruppen in den Codices des Originals und der Versionen und in den Verzeichnissen (GK II, 319—383). Ob mit der weniger umfangreichen Ap zur Zeit Tertullians noch andere Schriften in einer Rolle verbunden und eine bestimmte gleichmäßige Reihenfolge derselben als überall bekannt vorausgesetzt werden konnte, ist mehr als zweifelhaft. Die urkundlichen Tatsachen der späteren Zeit sprechen dagegen, und ein *instrumentum Joannis* dieses Sinnes, in welchem das 4 Ev am wenigsten hätte fehlen können, hat es niemals gegeben. Daraus, daß bei Tert. kein Citat aus den beiden kleineren Briefen des Jo vorliegt, zu folgern, daß er in seinem NT diese nicht gehabt habe, ist unbegreiflich angesichts der zahllosen Beispiele bei Irenaeus, Clemens Alex., Origenes, Hieronymus, Ambrosius und anderen gelehrten Exegeten, welche den 1 Kr, 1 Th, 1 Tm ohne Ziffer citiren (GK I, 210 A 2; 211 A 1—2). Insbesondere für das Abendland ausgeschlossen durch Iren I, 18, 3; III, 16, 8; C. Murat. l. 27f. 69. Nicht auf die Stelle, welche die Ap in einem Codex joh. Schriften einnahm, sondern auf die Zeit ihrer Abfassung beziehen sich Tertullians Worte de fuga 7 und adv. Hermog. c. 22, wonach er die Ap für das jüngste oder doch eines der jüngsten Bücher des NT und der ganzen Bibel zu halten scheint. Seine wirkliche Meinung spricht er de fuga 9 aus, wo er nach Anführung eines Wortes des Johannes aus 1 Jo 3, 10 fortfährt: *Denique memor Apocalypsis suae, in qua timidorum exitum audierat* (= Ap 21, 8), *de suo sensu admonet et ipse* (vielleicht urspr. *ipsum*) *timorem rejiciendum*: „*Timor, inquit, non est in dilectione*“ etc. (= 1 Jo 4, 18). Gar nicht hierhin gehört, daß Tert. de pudic. 19 nach Besprechung mehrerer Stellen des 1 Jo schreibt: *Prospiciebat enim clausulam literarum suarum et illi praestruebat hos sensus, dicturus in fine manifestius*: „*si quis fratrem*“ etc. (= 1 Jo 5, 16). Denn wer sieht nicht, daß *in fine* völlig gleichbedeutend mit *clausula litterarum suarum* ist? Weder das Eine noch das Andere kann „den Schluß der ganzen Schriftensammlung des Johannes“ bezeichnen, sondern nach bekanntem Gebrauch des Plurals *litterae* = *epistola* nur den Schluß des einen Briefes, aus dessen früheren Kapiteln die vorangehenden Citate geschöpft waren. Woher sollte auch Jo bei Niederschrift dieses Briefes im voraus gewußt haben (*prospiciebat*), daß dieser Brief dereinst

Ap selbst bezügliche Drohwort Ap 22, 18f. sieht auch er wie so manche Kirchenlehrer vor und nach ihm als eine Mahnung an, nicht durch Zutaten und Abstriche die Grenzen zu verrücken, welche die durch die Apostel aufgezeichneten Urkunden der Offenbarung gegen alle anderen Schriften abgrenzen [26]).

Viel weniger scharf als im Abendland war um dieselbe Zeit in der alexandrinischen Kirche diese Grenze gezogen. Nicht nur der Hirt des Hermas wurde als ein glaubwürdiger Bericht von göttlichen Kundgebungen und Geboten noch Jahrhunderte lang als ein nicht zu vernachlässigendes Lehrbuch der christlichen Unterweisung gebraucht und empfohlen (s. oben S. 9 A. 19), sondern auch offenbar pseudepigraphe Schriften, wie eine „Apokalypse des Petrus" wurden von Clemens ganz wie die in allen Kirchen als hl. Schriften anerkannten Bücher citirt [27]). Er hat sie sogar in seinen biblischen Gesamtkommentar, die Hypotyposen aufgenommen [28]). Trotzdem citirt auch er die joh. Apok. paed. II, 108, 3, als ob es nur eine einzige Schrift dieses Namens in der Kirche gäbe, ohne Nennung des Vf's (*καὶ ἡ Ἀποκάλυψίς φησιν*) und paed. II, 119, 1 als eine *ἀποστολικὴ φωνή*. Auch Clemens weiß von keinem anderen Johannes der apostolischen Zeit als dem Apostel dieses Namens, der nach dem Tode des Tyrannen (Domitianus) aus der Verbannung auf der Insel Patmos nach Ephesus zurückgekehrt, von dort aus die Gemeinden der Provinz besucht und geleitet hat (Quis dives salv. 42, 1—15). — Auch in der griechischen Hauptstadt der römischen Provinz Syrien hat der Bischof Theophilus um 170 in einer Streitschrift gegen den Maler Hermogenes der joh. Ap Beweise entnommen [29]). Wenn es vor der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts nicht ganz an Anzeichen davon fehlt, daß im Um-

---

in den Bibeln von Karthago um 200 oder im Kopf eines deutschen Gelehrten des 19. Jahrhunderts hinter der Apokalypse als letztes Buch des NT's stehen werde?

[26]) Zu den in A 25 angeführten Stellen Tertullians cf die Verwertung von Ap 22, 18f. bei Iren. IV, 33, 8: zum Bestand der kath. Kirche gehört *scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem suscipiens;* V, 30, 1 obwohl zunächst in bezug auf angebliche Fälschung der Zahl des Antichrists Ap 13, 18 doch als gemeingiltige Regel von der Bestrafung *τοῦ προσθέντος ἢ ἀφελόντος τι τῆς γραφῆς*. — Dionysius von Korinth Eus. h. e. IV, 23, 12; Anon. c. Montan. bei Eus. h. e. V, 16, 3 cf GK I, 115f. 207, über die Stellung der Apok. in den Codices der späteren Zeit GK II, 382f.

[27]) Clem. ecl. 41, 2 Stählin III, 149 *διὸ καὶ Πέτρος ἐν τῇ Ἀποκαλύψει φησίν*.

[28]) Eus. h. e. VI, 14, 1 cf Forsch III, 65. 130ff.; GK I, 308f. II, 810—878: Daß das zuerst 1892 in Verbindung mit einem Stück des Petrusevangeliums herausgegebene angebliche Bruchstück der Apok. des Pt (beste Ausgabe von O. v. Gebhardt, 1893 p. 48—52) nicht zu dieser, sondern zum Ev des Pt gehört, meine ich im Grundriß² S. 25 in Kürze bewiesen zu haben.

[29]) Eus. h. e. IV, 24, 1. Ob derselbe ad Autol. II, 3 das erste Mandat des Hermas berücksichtigt, bleibt ungewiß.

kreis von Antiochien die Wertschätzung der Ap im Schwinden begriffen war [30]), so mag dies zum Teil eine Folge der schon im 2. Jahrhundert einsetzenden, durch die Zeitlage im 4. Jahrhundert begünstigten Kritik am Inhalt der Ap sein, teilweise aber auch durch Einflüsse aus der syrischen Nationalkirche bewirkt sein. Diese hat von vornherein weder die joh. noch irgendeine andere Ap in ihr NT aufgenommen, wie sie auch nicht den Philemonbrief, ja nicht einmal die 4 Ev, sondern statt dieser das *Diatessaron* mehrere Generationen hindurch in gottesdienstlichem Gebrauch gehabt hat. Die joh. Ap ist wahrscheinlich erst im 6. Jahrhundert ins Syrische übersetzt und niemals ein Gemeingut der syrischen Kirche geworden [31]). Nach der angeblich von Eusebius Caes. aufgefundenen und später ins Syrische übersetzten „Geschichte des Johannes des Sohnes Zebedäi“ [32]) kommt Johannes bald nach dem ersten christlichen Pfingstfest auf dem Landwege nach Ephesus und bekehrt durch Predigten und Wunder die ganze Einwohnerschaft samt dem römischen Statthalter, worauf Nero ihn in die Verbannung schickt und Befehl erteilt, die Stadt in eine Wüste zu verwandeln. Durch Übersendung einer riesigen Geldsumme von Seiten der ephesischen Christen und durch böse Träume, die er hat, läßt Nero sich bestimmen, alles zu widerrufen. Nicht einmal den Namen Patmos und den Titel der Apokalypse sollen die Syrer zu hören bekommen.

Zahlreicher und gewichtiger als die Zeugnisse über die Geltung der Ap aus irgendeinem anderen Teil der Kirche sind diejenigen aus der Provinz Asien, für deren Hauptgemeinden das Buch zunächst bestimmt war. Wenn uns von den Schriften des vielseitigen Melito, Bischofs von Sardes, also einer der 7 Ap 1, 11; 3, 1—6 genannten und angeredeten Gemeinden, um 150—180 mehr als eine

[30]) Auffällig ist, daß in der Didascalia und auch in der Umarbeitung und Fortsetzung derselben, welche in den Const. ap. vorliegt, keine Spur von der Apok. zu entdecken ist. Zu Const. VII, 14 ist nach dem Zusammenhang nicht Ap 22, 18. 19 (so Lagarde), sondern Deut 4, 2 zu vergleichen. Auch keinerlei Andeutung von anderen Apokalypsen, mit Ausnahme etwa von Didasc. = Const. ap. IV, 3, 2 cf mit Herm. mand. II, 5.

[31]) Cf die ausgezeichneten Untersuchungen von J. Gwynn, The Apoc. of St. John, Dublin 1897, besonders p. XC—CIV, im allgemeinen auch Grundriß[2] S. 44—54. Auch die Tilgung von (*οἱ*) *τοῦ κυρίου μαθηταί* in Eus. h. e. III, 39, 4 durch den syr. und den armenischen Übersetzer (s. Forsch VI, 114 in Apparat zu l. 11) ist nicht zufällig, sondern soll die persönliche Verbindung des Chiliasten Papias mit persönlichen Schülern Jesu beseitigen.

[32]) Nach einer Hs des 6. Jahrh. und einer anderen des 9. Jahrh. ed. W. Wright in The apocr. acts of the apostles vol. I syr. Text p. 1—64, vol. II, 1—60 engl. Übersetzung mit Angabe der Seitenzahlen der syr. Version. Die Absichtlichkeit des Schweigens über den Ort des Exils syr. p. 60 extr. und p. 61 extr. wird um so auffälliger durch die ausführliche Schilderung der Entstehung des 4. Ev's syr. p. 61 l. 6—16; p. 64, 4—19. Nur darin läßt dieser Syrer die geschichtliche Wahrheit zu Wort kommen, daß er die Abfassung des 4. Ev's der Rückkehr aus dem Exil folgen läßt.

THE KING'S INSTITUTE
THE CHURCH ON THE WAY

The King's Library

große Anzahl von Titeln und wenige Bruchstücke erhalten wären, würden wir gewiß noch besser über die im Heimatland der Ap während des Jahrhunderts nach ihrer Abfassung fortlebende Kunde von ihrem Ursprung unterrichtet sein[33]). Es fehlt jedoch nicht an ausreichendem Ersatz dafür. Vor allen anderen kommt Irenäus[34]) als ein Zeuge ersten Ranges in Betracht vermöge seiner persönlichen Beziehungen zu Polykarp von Smyrna und mehreren anderen leitenden Männern der kleinasiatischen Kirche, unter denen Papias, Bischof von Hierapolis auch als Schriftsteller tätig gewesen ist.

[33]) Er schrieb nach Eus. h. e. IV, 26, 2 unter anderem *περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου*, worunter kein fortlaufender Kommentar, sondern eine die Bedeutung der Ap darlegende Schrift zu verstehen ist, was auf gleichzeitige Erörterungen über dieses Buch hinweist, wie auch der Titel seiner Schrift *τὸ περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν* auf die gleichzeitige montanistische Bewegung. Dem Melito selbst wurde von Katholiken (Polykrates von Ephesus in Verbindung mit dem Ruhmestitel eines „Eunuchen" bei Eus. h. e. V, 24, 5, cf auch die Bezeichnung als Jungfrau in der syr. Gesch. des Joh. p. 61) und einigermaßen auch von Tertullian (nach Hieron. v. ill. 24) prophetische Begabung nachgesagt. Damit hängt auch wohl zusammen der unsicher überlieferte Titel einer von Eusebius hinter *περὶ γενέσεως Χριστοῦ* gestellten Schrift (Hieron. l. l. *de prophetia sua*, Rufin *de proph. ejus*, Syr. *sua* oder *ejus*). Nimmt man hinzu, daß Melito eine Reise nach Palästina gemacht hat, um bei dortigen Juden oder Judenchristen Erkundigungen über die Zahl und Ordnung der atl Schriften einzuziehen, was er selbst im Vorwort seiner *ἐκλογαί*, einer Sammlung von Weissagungen mit Erläuterungen berichtet (Eus. h. e. IV, 26, 13), so muß man beklagen, daß statt manchen minderwertigen Stücks von der kirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts uns nicht die eine oder die andere gerade dieser Schriften wiedergeschenkt worden ist.

[34]) Auf die biographischen, insbesondere die chronologischen Fragen in bezug auf Irenäus, Polykarp, Papias und die anderen namenlosen kleinasiatischen Apostelschüler kann hier nicht nochmals eingegangen werden, nachdem ich sie wiederholt, besonders in Forsch IV, 249—283; VI, 27—40. 53—157; Prot. RE. IX, 406—409 erörtert habe. Die Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten, welche in Forsch VI bereits breiten Raum eingenommen hat, soll weiter unten § 3 fortgesetzt werden. Hier wiederhole ich nur die Ergebnisse I) nach Forsch IV, 275: Polykarp geb. um 55, unter dem Einfluß von Aposteln bekehrt im J. 69; zu Lebzeiten mehrerer Apostel und Jünger Jesu zum Bischof von Smyrna ordinirt um 85; Begegnung mit Ignatius und Brief an die Philipper um 105—110; Anwesenheit des Florinus und des jungen Irenaeus in der Umgebung Polykarps i. J. 129; Reise nach Rom zu Ostern 154; Tod am 23. Februar 155. — II) nach Forsch IV, 282 cf Prot. RE. IX³, 54: Irenäus geb. um 115, in der Umgebung Polykarps in Smyrna anwesend 129, wahrscheinlich in der Provinz Asien geblieben bis zur Reise nach Rom in Begleitung Polykarps 154, Presbyter in Lyon vor 177, als solcher nach Rom gereist 177, bald darauf Bischof von Lyon; Abfassung des Schreibens an Victor von Rom um 190; Todesjahr unbekannt. III) Die Lebensgeschichte des Papias läßt sich nicht ebenso bis ins Einzelne chronologisch ordnen s. Forsch VI, 109—112. 164—169. Als feststehend aber muß ich ansehen, daß er zur Zeit Hadrians (117—138) geschrieben hat und für sehr wahrscheinlich, daß er etwas später als Polykarp geboren und früher als dieser gestorben ist. Aber ein *Ἰωάννου ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος* ist er nach Iren. V, 34, 4 gewesen.

Irenäus nennt als solche mit Namen nur diese beiden, öfters den Polykarp haer. III, 3, 4; Epist. ad Florinum bei Eus. h. e. V, 20, 5 f.; ad Victorem Eus. V, 24, 16; auch als Vf seines Philipperbriefs haer. III, 3, 4 extr., einmal auch den Papias in wörtlichem Citat aus dessen Werk zur Bestätigung von mündlichen Mitteilungen der asiatischen Presbyter, welche diese von „Johannes, dem Jünger des Herrn gehört haben" V, 33, 4. So bezeichnet er in der Regel den einzigen Johannes, den er außer dem Täufer erwähnt, als Träger der evangelischen Tradition und Lehrer der asiatischen Presbyter [35]) Aber mitten zwischen wiederholten Bezeichnungen als Johannes ohne Titel und mit dem Titel „Jünger des Herrn" [36]) nennt er ihn auch wieder *ὁ ἀπόστολος* ohne den Eigennamen anzufügen (I, 4, 2) und nirgendwo zeigt er eine Unsicherheit in bezug auf die Identität des Vf's des 4 Ev, der ihm zugeschriebenen Briefe [37]) und der Ap. Auch die zahlreichen Citate aus derselben führt er häufig an mit *Joannes domini discipulus in Apocalypsi* (IV, 20, 11; V, 26, 1) oder *Joannes in Apocalypsi* (IV, 14, 2; 18, 6; V, 28, 2 cf V, 34, 2; 35, 1), zuweilen auch mit *Joannes* ohne jeden Zusatz (V, 34, 2; 36, 3). Er sieht in Ap 4, 7 eine Weissagung auf das viergestaltige Ev und in dem Löwen ein Symbol des joh. Ev's [38]). Er gibt eine beinah fortlaufende Auslegung der wichtigsten Teile der Ap V, 26, 1—36, 3, wozu IV, 20, 11 als ein Vorläufer anzusehen ist. Über die Quellen

[35]) Zu den, nach Ausscheiden einiger fälschlich auf die Apostelschüler des Irenäus zurückgeführten Stellen (Forsch VI, 50—63), von mir S. 61—72 textkritisch und historisch untersuchten 13 Aussagen über die Personen und Äußerungen der Apostelschüler, sind seither noch zwei in der armenisch erhaltenen Epideixis hinzugekommen. Im c. 2 (nr. 14) wird im Anschluß an Jes. 7, 9 (LXX *ἐαν δὲ μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε*) von der für das Heil notwendigen „wahren Einsicht der Seienden (Dinge)" gesagt: „Der Glaube ist es nun, der dies in uns veranlaßt, wie die Ältesten, die Schüler der Apostel uns überliefert haben." In c. 61 (nr. 15) wird in bezug auf Jes. 11, 6 (der Wolf wird mit dem Lamm zusammenwohnen usw. cf Jes 65, 25) gesagt: „Es sagen darüber die Ältesten: daß es auch wirklich so beim Wiederkommen Christi sein wird, wenn er über alle herrschen wird."

[36]) S. die vollständige Zusammenstellung Forsch VI, 75 f. A 1. Cf Can. Mur. lin. 9 *Quartum evangeliorum Johannis ex discipulis*, dagegen l. 14 *Andreae ex apostolis*, obwohl derselbe einer der *condiscipuli* des Johannes l. 10 ist.

[37]) Den 2 Jo I, 16, 3; III, 16, 8, als Brief des *Jo. domini discipulus*, den 1 Jo als Werk desselben Jüngers, der Ev Jo 20, 31 geschrieben hat, und III, 16, 8 abwechselnd mit Citaten aus 2 Jo.

[38]) Iren. V, 30, 1, griech. bei Eus. h. e. V, 8, 5: *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἐν πᾶσι δὲ* (Stieren und Harvey om. *δέ*) *τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου, καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν* (lat. *facie ad faciem* cf 1 Kr 13, 12, ganz frei und verkehrt Rufinus) *τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων, καὶ τοῦ λόγου διδάσκοντος ἡμᾶς, ὅτι ὁ ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος τοῦ θηρίου κατὰ τὴν Ἑλλήνων ψῆφον διὰ τῶν ἐν αὐτῷ γραμμάτων ἐμφαίνεται.*

seiner sehr zuversichtlichen Deutung sich genauer zu äußern, gibt ihm Anlaß die Tatsache, daß er in einigen jüngeren Hss als Zahl des Antichrists (Ap 13, 18) 616 statt 666 geschrieben fand, was er (V, 30, 1) gerne als einen zufälligen Schreibfehler ansehen möchte, den ungebildete Leute als echten Text genommen haben, im anderen Fall aber als eine sträfliche Fälschung beurteilt, welche von dem Strafurteil in Ap 22, 18f. getroffen werde [38a]). Die Verwerflichkeit dieser Fälschung begründet er dadurch, daß erstens in allen sorgfältigen und alten Hss die Zahl 666 vorliege; daß zweitens jene (Presbyter), welche den Johannes von Angesicht gesehen haben, dies bezeugen, und daß drittens (wie schon V, 29, 2 gezeigt war) die Vernunft uns (dies) lehrt. Da Irenäus sich auf jene persönlichen Schüler des Johannes ohne Unterschied beruft, so meint er jedenfalls in erster Linie die beiden einzigen Männer dieses Kreises, die er namentlich erwähnt, Polykarp, von dem wir das, was Irenäus an dieser Stelle sagt, ohne sein Zeugnis nicht mit Bestimmtheit behaupten könnten, und Papias, den Eusebius wegen seines Festhaltens an der Erwartung eines 1000jährigen Reiches Christi auf Erden als einen äußerst beschränkten Kopf verunglimpft hat unter dem Vorgeben, daß Papias die diesbezüglichen apostolischen Erzählungen gröblich mißverstanden habe [39]). An der vorliegenden Stelle aber handelt es sich nicht um eine törichte oder kluge Auslegung eines Herrnwortes, sondern um die Frage, ob Polykarp und Papias und die anderen Glieder jenes Kreises von Apostelschülern in Kleinasien sich wirklich mit dem Text von Ap 13, 17f. beschäftigt haben, oder ob Irenäus, der schon im J. 129 als heranwachsender Knabe regelmäßig die gottesdienstlichen Vorträge Polykarps und die darin eingeflochtenen Erinnerungen an seinen Verkehr mit Johannes und anderen Autopten des Herrn mit angehört

[38a]) Siehe Anm. 38 S. 16.

[39]) Eus. h. e. III, 39, 12f. Durch den Ausdruck *τὰς ἀποστολικὰς διηγήσεις* verwickelt sich Eusebius in arge Selbstwidersprüche. Bezieht er sich damit offenbar auf die Worte des Iren. V, 33, 3: *quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Ioannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat dominus*, so erklärt Eusebius den Johannes des Papias in Widerspruch mit h. e. III, 39, 5—7 für einen Jünger des Herrn im historischen Sinn und überdies noch für einen Apostel. Ferner sagt Irenäus, und zwar gleich darauf V, 33, 4, daß Papias im 4. Buch seines Werkes die vorangehende Erzählung der Presbyter durch sein Zeugnis bestätige und außerdem noch durch sehr bedeutsame Zusätze vervollständigt habe, nämlich erstens durch den Satz: *Haec autem credibilia sunt credentibus* und durch die sehr glaubwürdig klingende Erzählung: *Et Iuda proditore non credente et interrogante: „quomodo ergo tales geniturae a domino perficientur?“ dixisse dominum: „videbunt qui venient in illa“*. Über den nicht aus Irenäus, sondern aus dem Werk des Papias geschöpften und in ursprünglicher Form wiedergegebenen Wortlaut dieser Erzählung in Hippolyts Kommentar zu Daniel IV, 60 ed. Bonwetsch S. 338 cf Forsch VI, 1, 128 A 2, auch 127 A 1.

hat (Ep. ad Florinum bei Eus. V, 20, 4—27), diese nüchterne Tatsache (Iren. V, 30, 1) erlogen hat. Vor dieselbe Frage sind wir aber auch gestellt durch die Bemerkung, womit Irenäus gleich darauf V, 30, 3 seine Erörterungen über Zahl und Namen des Antichrists abschließt[40]). Anlaß zu genaueren Angaben über die

[40]) Iren. V, 30, 3 griechisch bei Eus. V, 8, 6, in der zweiten Hälfte auch Eus. III, 18, 3 in wenig abweichender Form erhalten: ἡμεῖς οὖν (Eus. meiste Hss, Rufin, γ' οὖν auch bei Eus. bezeugt, *tamen* Iren. lat.) οὐκ ἀποκινδυνεύσομεν (lat., ἀποκινδυνεύομεν Eus., *periculum incurrere volumus* Ruf.) *in eo* (lat., περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἀντιχρίστου Eus. Ruf.) ἀποφαινόμενοι βεβαιωτικῶς (Eus. Ruf., *nec asseverantes pronuntiabimus hoc eum nomen habiturum*), εἰδότες ὅτι, εἰ (Ir. lat., ει γαρ oder ει δη ohne ειδοτες Eus. an beiden Stellen) ἔδει ἀναφανδὸν ἐν (ἐν unsicher überliefert) τῷ, νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑορακότος· οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, ποὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. — Auch in seiner vor der Kirchengeschichte verfaßten Chronik hat Eusebius diese chronologische Angabe mitgeteilt. Nach der armenischen Version (deutsch ed. Karst S. 218 zu a. Abr. 2109, Dometianos a. 13): „Als zweiter verfolgte nach Neron Dometianos die Christen; unter welchem der Apostel Johannes auf die Insel Patmos verwiesen ward; wo, wie man sagt, ihm die Offenbarung zu schauen zu teil ward: es berichtet Iréneos (!)." Sachlich dasselbe gibt Hieronymus in seiner Bearbeitung der Chronik (ed. Helm p. 192); es fehlt jedoch bei ihm jede Andeutung eines Zweifels an der Abfassung der Ap durch den Ap. Johannes; und am Schluß gibt er abweichend .. *quam* (sc. Apocalypsin) *Irenaeus interpretatur*, was sachlich nicht verkehrt ist und dem Original vielleicht genauer entspricht s. oben S. 6 hinter A 30 cf Hieron. v. ill. 9: *Quarto decimo anno secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus scripsit Apocalypsin, quam interpretantur Iustinus martyr et Irenaeus.* — Beachtenswert sind auch die Angaben des Elias bar Sinaja (geb. 975, seit 1008 Metropolit von Nisibis s. Wright, Hist. of Syr. liter. p. 235—239) in seiner um 1018 geschriebenen Chronik (Corp. scr. eccl. orient., script. syr. ser. III tom. VII, pars prior, syr. ed. Brooks, Paris 1910), welcher sich in bezug auf die Regierungszeit Domitian's (p. 80, 7 ff.), abwechselnd auf die Chronik des Eusebius und die eines gewissen Andronicus aus der Zeit Justinians beruft, der seinerseits sich vielfach im Gegensatz zu Eusebius an Africanus anschließt s. Baumstark in Pauly-Wissowa, Suppl. I, 88 nr. 26 a. Dieser Elias bemerkt p. 81, 3 zu a. Seleuc. 402 = 90/91 p. Chr.: „In diesem J. wurde der Ap. Jo auf die Insel Patmos verbannt". Ferner p. 81, 11 zu a. Sel. 405 = 93/94: „Es befahl Domitianus, daß getötet würden alle aus dem Geschlechte Davids" ..; p. 81, 17 zu a. Sel. 409 = 97/98: „Es wurde König Trajanus"; p. 82, 6—8 zu a. Sel. 415 = a. 103/104 p. Chr.: „Irenaeus der Schriftsteller" (berichtet): „In diesem Jahr, dem 7. des Trajanus verschied der Evangelist Johannes". Das Jahr der Verbannung des Jo nach Patmos, also auch der Abfassung der Apok. (vom 1. Okt. 90/91) ist das 9. Jahr der Regierung Domitians, der nach Ablauf dieses Jahres noch 6 Jahre lebte. Dies verträgt sich mit der Angabe des Iren. „gegen Ende der Regierung Domitians" ziemlich ebensogut wie das J. 95 s. hier oben S. 15 A 34. Richtig ist auch die Gleichsetzung des 7. Jahres Trajan's mit a. Sel. 415; denn dieses deckt sich mit dem letzten Vierteljahr des J. 103 p. Chr. und den 3 ersten Vierteln des J. 104. Es sei auch nochmals an das erinnert, was erst in den Nachträgen zu Forsch VI, 203 A 1 u. S. 205 ebendort S. 364 angemerkt wurde: Theodor Mops. syr. ed. Chabot p. 3, 15: „Der Evangelist Jo war einer von den Zwölfen; von allen Jüngern war

Entstehung der Apok. gab dem Irenäus, wie gesagt, der Umstand, daß er in einigen jüngeren Hss als Zahl des Antichrists (Ap 13, 18) 616 statt 666 geschrieben fand. Dem gegenüber macht er unter anderem geltend, daß letztere LA in allen alten und sorgfältigen Hss geschrieben stehe, und daß jene „Presbyter", die Schüler des Jo von Ephesus, vor allem also Polykarp und Papias dies bezeugen. Er beschließt diese Erörterung mit den Worten: „Wir jedoch wollen über diesen Punkt uns nicht erdreisten eine zuversichtliche Behauptung auszusprechen, da wir wissen, daß, wenn es notwendig gewesen wäre, daß in der gegenwärtigen Zeit der Name desselben (des Antichrists) unverhüllt verkündigt werde, er auch durch den, der die Apok. geschaut hat, genannt worden wäre. Denn sie (die Apok.) ist auch nicht vor langer Zeit, sondern beinah noch zu unseren Lebzeiten, gegen Ende der Regierung Domitians geschaut worden." Zur Ergänzung der chronologischen Angaben des Irenäus von der schriftstellerischen Tätigkeit des Jo dient auch das noch, daß er zweimal versichert, Jo habe bis zu den Zeiten Trajans (reg. seit Januar 98) gelebt und zwar bei der Gemeinde von Ephesus (III, 3, 4) und in regem Verkehr mit jenen Presbytern in Asien (II, 22, 5). Damit ist auch gesagt, daß Jo spätestens nach dem Tode Domitians († Sept. 96) aus dem Exil nach seinem gewohnten Wohnsitz Ephesus zurückgekehrt und noch eine Reihe von Jahren als Leiter und Lehrer der Kirche tätig gewesen sei[41]). In diese Zeit erst, in die letzten Lebenstage des Vf's der Ap verlegt Irenäus die Herausgabe des 4. Ev's durch Jo[42]).

Zwischen Irenäus, der diese Angaben als ein Siebzigjähriger

---

er der Jüngste" und p. 411 zu Jo 21, 20—23: „Denn lange Zeit lebte Jo, nämlich 73 Jahre nach der Himmelfahrt des Heilands bis zur Zeit Trajans und nach allen Aposteln starb er in Ruhe und Frieden". Hierauf deutete hin (das Wort Jesu): Wenn ich will, daß dieser immerfort lebe, und sogar bis zu meiner Parusie bleibe, so ist es nicht deine Sache darnach zu forschen. Halte du dich an das Deinige d. h. sorge für dein Geschäft und folge mir". Dürfte man annehmen, daß Theodor das Jahr 30 als die Zeit des Todes und der Himmelfahrt Jesu angesehen habe, so ergäbe sich als Sterbejahr des Jo wiederum 103 p. Chr.

[41]) Ausdrücklich sagt dies oder schildert vielmehr Clemens Al. quis dives 42, 1—15. Joh. erscheint in dieser Erzählung noch keineswegs als ein hilfloser Greis wie in anderen alten Erzählungen von seinen letzten Tagen. Er läßt sich ein Pferd bringen und reitet, nur von einem Führer begleitet, in die Berge und hinter einem vor ihm fliehenden Jüngling her.

[42]) Iren. III, 1, 1 (griech. bei Eus. h. e. V, 8, 4). Ebenso wie Hippolyt in C. Mur. l. 1—16 zählt er die 4 Evv. nach der Zeitfolge ihrer Entstehung auf und schließt mit den Worten: ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου. ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών (Jo 13, 25; 21, 20), καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Über die unterstrichenen Worte in textkritischer und exegetischer Beziehung soll das Schlußkapitel dieses Kommentars das Erforderliche nachtragen.

um 180—190 niedergeschrieben hat, und dem Johannes von Ephesus, der wahrscheinlich im J. 27 als Jüngling ein Jünger Jesu geworden ist, steht als Bindeglied nur eine einzige, durch Polykarp, Papias und ihre namenlosen Genossen, die „Presbyter" des Irenäus vertretene Generation. In der ungewöhnlich langen, aber keineswegs beispiellosen Lebensdauer[43]) sowohl des Jo von Ephesus, als Polykarps von Smyrna liegt die natürliche Erklärung dafür, daß in der Provinz Asien, welche jedenfalls die Heimat aller johanneischen

[43]) S. oben S. 15 A 34. Für Polykarp ergibt sich aus dem Datum seiner Bekehrung (a. 69 s. mart. Polyc. 3 mit m. Anm. in der größeren Ausgabe S. 148f.) im Vergleich mit seinem Todesjahr 155, vorausgesetzt, daß er zur Zeit seiner Taufe etwa 14 oder 15 Jahre alt war, eine Lebensdauer von 100 Jahren. Hat der Apostel Jo a. 27 im Alter vielleicht von etwa 23 Jahren an Jesus sich angeschlossen, so war er zur Zeit der Abfassung der Ap um a. 95 etwa 90 Jahre und zur Zeit seines Todes im 3 J. Trajans (a. 100) etwa 95 J. alt, nach anderer Überlieferung s. vorige Anm. noch einige Jahre älter. — Es soll hier nicht eine Abhandlung über „langlebige Personen" geschrieben werden, wie der ältere Plinius (hist. nat. VII, 153—159), Phlegon von Tralles und Pseudolucian sie geliefert haben, cf über die beiden letzteren Christ, Gesch. d. griech. Literatur, 6. Aufl. S. 575f. 597. Einige Beispiele dürften doch hier am Platz sein. Plinius gibt hinter einer langen Liste vorgeschichtlicher Fälle eine noch längere Liste urkundlich festgestellter Beispiele von mehr als 100jährigen Personen. Auf Censuslisten als seine Quelle beruft sich auch Phlegon im Eingang seiner *Μακρόβιοι* c. 1. Plinius stellt an den Schluß dieser Liste einen Bürger von Bologna, von welchem Kaiser Claudius als Censor im J. 48 festgestellt hat, daß er 150 Jahre alt war. Nach dem Palästinenser Hegesippus hat Simeon der Sohn des Klopas (Jo 18, 25 = Kleopas Lc 24, 18), der nach dem Tode des Herrnbruders Jacob (um 66—70) zum Bischof von Jerusalem gewählt wurde, in einem Alter von 120 Jahren zur Zeit der Regierung Trajans den Märtyrertod erlitten und hat durch seine mannhafte Haltung das Staunen seines Richters erregt cf Eus. h. e. III, 11, 1—2; 32, 3—6; IV, 22, 4—5 und dazu Forsch VI, 235—242, ferner in diesem Komm. Bd III³ S. 700; Bd IV⁵ S. 656. — Der mehr als 90jährige Bischof von Lyon Potheinos fand im J. 177 doch noch Mut und Kraft zu einem ebenso würdigen Bekenntnis vor dem heidnischen Richter (Epist. eccl. Lugd. bei Eus. h. e. V, 1, 29—31), wie 22 Jahre vor ihm Polykarp in Smyrna (mart. Pol. c. 9). — Hieronymus berichtet im J. 392 (v. ill. 53), das bekannte Wort, womit Cyprian seinen Sekretär aufzufordern pflegte, ihm Schriften Tertullian's zu reichen (*da magistrum*) mit der Angabe: ein alter Bürger von Concordia in Oberitalien habe ihm mitgeteilt, daß er in seiner Jugend in Rom diese Anekdote von jenem Sekretär erzählt bekommen habe. In diesem Fall liegen zwischen dem Tode Cyprians und der Aufzeichnung seines Wortes durch Hieronymus 134 Jahre, die durch zwei Mittelglieder überbrückt sind, ganz ähnlich den 155 Jahren, die zwischen dem Tode Jesu (a. 30) und dem Bericht des Irenäus (c. 185) über bis dahin nicht allgemein bekannt gewordene Worte Jesu verflossen sind, die auch nur durch zwei Mittelglieder: den Apostel Johannes und Papias oder Polykarp überbrückt sind. — Cassiodor schrieb sein Buch über die Orthographie, wie er selbst in demselben angibt in seinem 93. Lebensjahr. — Aus neuerer und neuester Zeit möge noch angeführt sein, was in C. R. Gregory's Lebensbild von Friedrich S. 87 zu lesen ist, oder die Widmung einer Neuauflage von L. Richters Lebenserinnerungen an dessen 102jährige Witwe. Hie-

Schriften des NT's ist, und im Kreise der dort lebenden Schüler jenes Jo Überlieferungen nicht nur über ihn als Vf jener Schriften, sondern auch über Erlebnisse und mündliche Mitteilungen desselben, die nicht aus jenen Schriften abzulesen waren, entstanden sind und trotz verspäteten Widerspruchs sich behauptet haben. Diese ununterbrochene von Jesus bis zu Irenäus reichende Kette zu zerreißen, würde einen größeren Kraftaufwand erfordern, als die Kritiker aufgeboten haben, welche dies seit der Mitte des 2. Jahrhunderts und bis heute noch versucht haben.

Sind an den Erörterungen über die Zahl des Antichrists, worüber Iren. V, 30, 1 (s. oben S. 16 A 38) berichtet, Männer beteiligt gewesen, „die den Jo von Angesicht zu Angesicht gesehen haben", und selbstverständlich am wenigsten Polykarp und Papias, die Einzigen dieses Kreises, die Iren. mit Namen nennt, davon auszuschließen, so bedarf es keines weiteren Beweises dafür, daß sie für dieses einzigartige Buch ihres Lehrers Jo ein lebhaftes Interesse gehabt haben. Dafür genügt das oben S. 16 A 38 mitgeteilte Urteil der Schüler des Jo über den Text von Ap 13, 18. Der Brief Polykarps enthält wohl eine Bezugnahme auf 1 Jo 4, 2 f., vielleicht auch auf 2 Jo 7, aber nichts, was an die Apok. erinnert. Papias beweist sein Interesse an den eschatologischen Fragen schon durch die von Iren. V, 33, 3 (oben S. 16 Z. 4 f.) aufbewahrte außerkanonische Überlieferung. Aber auch die auf Ap 20, 4—7 gegründete Lehre von einer 1000jährigen Königsherrschaft Christi und seiner Gemeinde hat Papias nach dem Zeugnis und Urteil seines Verächters Eusebius (h. e. III, 39, 11—13) vertreten und unter anderem auf Iren. vererbt. Andreas von Cäsarea nennt ihn nicht nur als den Ersten unter den älteren Vätern, welche die Glaubwürdigkeit oder Echtheit der Ap verteidigt haben, sondern citirt auch zu Ap 12, 7—9 den Wortlaut einer Bemerkung des Papias zu dieser Stelle in zwei Absätzen [43a]).

---

mit soll natürlich nicht behauptet sein, daß die von Jo bis zu Irenäus fortgepflanzten Traditionen von allen Mißverständnissen und Gedächtnisfehlern unberührt geblieben sein müssen. Anlaß zu Bedenken in dieser Beziehung gibt nicht die Schilderung der Verklärung der Natur nach der Wiederkunft Christi Iren. V, 33, 3; denn diese Schilderung wurzelt nicht nur, wie Irenäus vor und nachher V, 32, 1—33, 4 ausführlich darlegt, in der atl Weissagung, besonders des Jesaja, sondern stimmt, was den Grundgedanken anlangt, mit Rm 8, 19—22; 1 Kr 15, 23. 44—55 und den Andeutungen der Ap z. B. 21, 10—22, 5 überein. Sie findet auch in bezug auf Überschwänglichkeit des Ausdrucks ihresgleichen in mehr als einem Wort Jesu nach den Evv. z. B. Mt 18, 22. — Über falsche Auslegung von Jo 8, 57 und fehlerhafte Zeitrechnung Iren. II, 22, 5 soll weiter unten S. 37 ff. gehandelt werden.

[43a]) Andreae comm. in Apocalypsin ed. Sylburg p. 2 (Migne 106 col. 220) *προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον.* Sodann zu Ap 12, 7—9 (Sylb. p. 52): *καὶ Παππίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως „Ἐνίοις δὲ — δηλαδὴ τῶν πάλαι*

In die Lebenszeit Polykarps, vielleicht auch noch in die des Papias, nämlich in die Jahre 130—135, fällt der Aufenthalt Justins des Märtyrers in Ephesus, der dort durch einen alten Christen zum Studium der atl Schriften angeregt und im Verkehr mit den „Freunden Christi" zum Christenglauben geführt wurde. In seinem erheblich später um 151—155 geschriebenen Dialog mit dem Juden Tryphon (c. 80. 81), durch den wir diese Tatsachen erfahren, bezeugt er, daß alle „ganz rechtgläubigen (*ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα*) Christen" an eine Auferstehung des Fleisches und an ein tausendjähriges Dasein in einem neugebauten Jerusalem glauben[44]), und schließt die folgende Ausführung über die atl Weissagungen verwandten Inhalts mit den Worten: „Überdies hat auch ein Mann von den Unsrigen Namens Johannes, einer der Apostel Christi, in einer ihm zuteil gewordenen Apokalypse geweissagt, daß diejenigen, welche an unseren Christus gläubig geworden sind, 1000 Jahre wohnen werden, und daß darnach die allgemeine und, kurz gesagt, ewige Auferstehung aller Menschen zugleich und das Gericht stattfinden werde[45]). Das war die allgemeine Ansicht der „in jeder Hinsicht rechtgläubigen Christen" in Ephesus um 130—135, wo das im Dialog mit Tryphon wiedergegebene Gespräch stattfand, und in Rom, wo Justin um 151—155 diese Schrift verfaßt hat. Ungefähr um dieselbe Zeit, als Justin, der Christ im Philosophenmantel, dies bezeugte, trat in Phrygien der Bauer Montanus[46]) mit zwei ihm sich anschließenden Frauen als ein neuer Prophet auf, der bei voller Anerkennung der apostolischen Auktorität des 4. Ev's behauptete, daß die Verheißung Jesu von der Sendung des Parakleten (Jo 14, 16—16, 15) erst in seinen und seiner Genossinnen ekstatischen Reden ihre Erfüllung gefunden habe, und daß das zur Erde herniedersteigende neue Jerusalem (Ap 21, 2. 10) in der phrygischen Ortschaft Pepuza sich niederlassen werde. Ohne

θείων ἀγγέλων — καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγεύησεν". Καί ἑξῆς φησιν. „εἰς οὐδὲν δὲ συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν". — Über armenische Fragmente des Papias zur Apokalypse s. Forsch VI, 128—130. 155.

[44]) Iust. dial. c. 3—8. Cf die Studien zu Justin in Briegers Ztsch. z. hist. Theol. VIII (a. 1885) besonders S. 48—54; Forsch VI, 8—14. 364; Bonwetsch Prot. RE. IX, 641 ff. Auch an die lat. Überarbeitung von Ariston von Pella darf hier erinnert werden cf Forsch IV, 308 ff. 326—329.

[45]) Zu Anfang (s. Otto p. 294 Note, 14) haben die Hss *καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν*, wofür Otto *καὶ ἔπειτα* setzt; entsprechender ist Nolte's *καὶ ἔτι δὲ καί*, sowohl graphisch als im Hinblick auf c. 82 in. *παρὰ γὰρ ἡμῖν μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν.* — Wenn Justin dial. c. 81 in. sagt, daß er an früheren Stellen aus der Schrift (*ἀπὸ γραφῆς*) bewiesen habe, daß die Juden, welche Christum erstochen haben, klagen werden, weist er auf c. 32 n. 6; c. 64 n. 19 und citirt an allen diesen Stellen nicht nach Zach 12, 10 (s. dagegen Bd IV^5, 664 A 16), auch nicht nach Jo 19, 37, sondern nach Ap 1, 7.

[46]) Nach aller Wahrscheinlichkeit im J. 157 s. Forsch V, 3—56, im wesentlichen ebenso Bonwetsch, zuletzt Pr. RE XIII, 418 f.

die allgemeine und gleichmäßige Anerkennung der Apokalypse und des 4. Ev's als heiliger Offenbarungsurkunden konnte der Montanismus gar nicht entstehen und die Christenheit ein halbes Jahrhundert lang vom Innern Kleinasiens bis nach Rom, Karthago und Lyon in Bewegung versetzen. Hierin waren die eifrigsten Bestreiter der neuen Prophetie mit deren Anhängern einig.

Kaum minder wichtig, als diese unanfechtbaren geschichtlichen Tatsachen ist die den Jo von Ephesus betreffende Legendendichtung. Wie wenig dies von der weitläufigen Erzählung des angeblichen Prochorus (AG 6, 5) aus der Zeit um 500 gilt, braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden[47]). Auch über die syrische Geschichte des Jo ist bereits das Erforderliche bemerkt[48]). Ganz anderer Art sind die mindestens 300 Jahre früher in der Provinz Asien abgefaßten „Wanderungen des Johannes“[49]), deren Vf sich

[47]) S. m. Acta Ioannis p. LI—LX. Die Abfassung der Ap auf Patmos ist erst durch Interpolatoren in das Buch eingetragen s. p. XLIII; app. zu p. 58, 6 und p. 184 f.

[48]) S. oben S. 14. Nur das Eine sei hinzugefügt, daß die von Iren. III, 3, 4 aufbewahrte und durch Eus. h. e. III, 28, 6; IV, 14, 6 allgemein bekannt gewordene Erzählung von der Begegnung des Jo mit Kerinth in einem öffentlichen Badehaus zu Ephesus beiden Fabulisten zu albernsten Erfindungen den Anstoß gegeben hat cf Prochor. p. 15 ff. und syr. Gesch. p. 13 ff. Beide Legenden sind erst um a. 500 im westlichen Syrien geschrieben.

[49]) Das 1880 in m. Acta Io. p. LX—CLXXII. 195—252 cf GK (a. 1892) II, 832—865; auch Salmon im Dict. of christ. biogr. III, 703—706 verarbeitete Material wurde durch M. Rh. James in den Texts a. studies V, 1 (a. 1897) p. 1—25 und Bonnet, Act. ap. apokr. ed Lipsius et B. (1898) p. 160—216 erheblich vermehrt und in NKZ X (1899) S. 191—218; nochmals Forsch VI (a. 1900) S. 14—18 besprochen. Ich citire die Fragmente nach Seiten und Zeilen der Ausgabe von Bonnet und mit dem Zeichen B; die Stücke des Clemens Alex. nach der Ausgabe von O. Stählin III, 188, 1—190, 19 (quis dives c. 42); p. 209, 24—210, 15 (Hypotyposen). Oxyrh. Papyri VI, 12 ff. nr. 850 zwei Fragmente aus einer Hs des 4. Jahrhunderts. Das erste enthält ein an Jesus gerichtetes Gebet, worin Jo ihn mit *Ἰησοῦ, ὁ παράκλητος* anredet p. 15 l. 10 und wenig später l. 18 die Worte *ἐπιστολὰς ἐκόμισεν παρὰ Καίσαρος*. Nach dem zweiten Stück befindet Jo sich auf einer Wanderung *ἅμα πλείοσιν ἀδελφοῖς*. Außerdem auch noch p. 6 ff. ein Stück aus den Petrusakten = Acta apocr. ed. Lipsius I, 73, 16—27. Die Abfassungszeit der Johannesakten des Leucius ist nach unten begrenzt durch das Citat des Clemens in den Hypotyposen zu 1 Jo 1, 1 p. 210, 12, mit welchem zu vergleichen ist das griech. Original bei Leucius B p. 196, 19 in einer langen Rede des Jo voll angeblicher Erinnerungen an seinen und seiner Mitapostel Verkehr mit Jesus p. 193, 25—199, 6. Clemens berichtet neben einer Auslegung von 1 Jo 1, 1, die er von seinem „Presbyter“ d. h. seinem Lehrer Pantänus empfangen hat, in den Hypotyposen (p. 210, 1 cf Forsch III, 159) mit den Worten: *Fertur ergo in traditionibus quoniam Iohannes* etc. p. 210, 12 ohne jede Kritik ein angebliches Erlebnis des Jo im Verkehr mit Jesus, welches den krassesten Doketismus ausdrückt. Allem Anschein nach stammt aus derselben Quelle auch, und gehört sachlich durchaus hieher, was Origenes in Matth. ser. § 100 (Delarue III, 906 col. 2 und 907) aus einer Schrift mitteilt, von der er urteilt: *et non mihi videtur incredibilis*

unter dem Namen Leucius Charinus als einen treuen Schüler und Reisebegleiter des Apostels Jo eingeführt hat. Daß der Vf identisch ist mit dem der älteren Petrusakten, und daß er einem Zweige der Schule Valentins angehört, braucht hier nicht noch einmal bewiesen zu werden [50]). In offenbarer Nachahmung der AG des Lc führt er sich wiederholt, ganz überwiegend aber da, wo es sich um Reisen und andere Ortsveränderungen des Jo handelt, streckenweise durch Anwendung eines „Wir" ohne Nennung seines Namens ein [51]).

---

esse traditio haec. Als sicher darf auch gelten, daß Clemens (quis dives 42) die durch Herder's Gedicht „Der gerettete Jüngling" bei uns allgemein bekannt gewordene Erzählung aus dem Buch des Leucius geschöpft hat. Wenn er sie (p. 188, 1 Stählin) mit den Worten einleitet: *ἄκουσον μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον*, so ist mit dem Wort *μῦθος* nur ausgedrückt, daß sie in den hl. Geschichtsurkunden des Urchristentums d. h. dem NT nicht zu finden sei. Das weiter von dieser Geschichte Gesagte kann aber nicht die unglaubliche Behauptung enthalten, daß diese ausführliche, mit allem Zubehör eines Romans ausgestattete Erzählung von den Tagen des Jo bis zu Clemens nur mündlich fortgepflanzt worden sei. Schon der Ausdruck *παραδεδομένον* muß an *traditiones* (= *παραδόσεις*) erinnern, welche Clemens in seinen Hypotyposen zu 1 Jo 1, 1 als seine Quelle angibt (Stählin III, 210, 12) und bei Leucius (B 196, 19—22) wiedergefunden sind. Es gab zur Zeit des Clemens neben der *παράδοσις ἄγραφος* (Eus. h. e. III, 39, 11) eine *παράδοσις δι' ὑπομνημάτων* (Eus. h. e. III, 37, 4) eine beträchtliche Zahl von Schriften, in welchen man allerlei im NT nicht enthaltene und je nach Geschmack anziehende und glaubwürdige Auskunft über Geschichte und Lehre der Apostel glaubte finden zu können. Man konnte damals von diesen *παραδόσεις* wie von einem Buch oder einer Büchersammlung reden. In späterer Zeit schreibt z. B. Epiphanius haer. 66, 37, wo er von Lazarus als zweifellose Tatsache aussagt, daß er bei seiner Auferweckung durch Jesus 30 Jahre alt gewesen sei und nachher noch 30 Jahre gelebt habe: *ἀλλὰ καὶ ἐν παραδόσεσιν ηὕρομεν κτλ.* — Nicht von Leucius geschrieben ist die von Bonnet p. 151—160 dem echten Leucius nicht ohne eigene Bedenken vorangestellte Geschichte von der Romfahrt (nicht zu Schiff, sondern im Postwagen unter militärischer Begleitung), seiner Vorstellung vor Domitian und dem Giftbecher, den Jo leerte, ohne Schaden zu nehmen, worauf dann die Verbannung nach Patmos als Begnadigung erscheint cf NKZ 1899 S. 3f und m. Acta Jo CXV sqq. Wie die Sage vom unschädlichen Giftbecher ist auch die von der Versenkung des Jo in ein Faß mit brennendem Öl, welche schon von Tert. praescr. 36 gekannt und wie es scheint geglaubt wurde, sicherlich nicht in der Provinz Asien entstanden. Wie erstere dem Wunsch entspricht, eine möglichst genau der Vorhersagung Jesu Mt 20, 23 entsprechende Erfüllung nachzuweisen, ohne doch die ältere Überlieferung über das Patmosexil und das hohe Lebensalter und das schließlich doch friedliche Lebensende des Jo fahren zu lassen, so entstand die Fabel vom Ölmartyrium in Rom dem gleichen Bedürfnis in bezug auf das Mr 10, 38 neben den Kelch gestellte *βάπτισμα*. Ob letztere Sage in Rom entstanden ist, bedarf noch genauerer Untersuchung cf m. Acta p. 200, 2—5. 207 mit den dazu gehörigen Noten, auch zu p. 199, 13, ferner p. XVII. CXVII. CXX f. Jedenfalls hat sie nur im lat. Abendland weitere Verbreitung gefunden.

[50]) S. NKZ X, 200—215; Forsch VI, 194—196.

[51]) B 161, 4 (*πάντων ἡμῶν ἀκονόντων*) —11 (*ἀπήντησεν ἡμῖν*); p. 180, 11—181, 15; 186, 12—20; 208, 11 (*πᾶσιν ἡμῖν*). Sodann nach Entlassung

Von da aus läßt sich wohl auch die Wahl des Namens Leucius Charinus erklären. Daß das nicht der wirkliche Name des Vf's war, ist selbstverständlich. Denn selbst wenn um 160—170 ein Schüler des Jo von Ephesus Namens Leucius in einem Alter von mindestens 80—90 Jahren dieses phantastische Buch mit seinen kühnen Spekulationen, seinen wohlgesetzten Reden Jesu und seinen schwungvollen Hymnen (B 197, 13—199, 6; 207, 7—208, 10; 211, 1—212, 12) geschrieben hätte, würde er von vornherein als Betrüger entlarvt worden sein, zumal von Männern wie Polykarp, die bis vor kurzem aus dem Munde dieses vor 5—15 Jahren verstorbenen „Lehrers von Asien und Vaters der Christen" (mart. Polyc. 12) nichts von allem dem gehört hatten. Unbegreiflich wäre auch, daß das Gedächtnis dieses Mannes und Schriftstellers aus der durch Irenäus und die folgenden Häreseologen vertretenen Überlieferung verschwunden wäre, während der Name eines Kerinth fortlebte. Der Vf der *περίοδοι Ἰωάννου* bedurfte der Pseudonymität, mit welcher zugleich die Möglichkeit einer Zurückdatirung in die Zeit gleich nach dem Tode des Jo gegeben war, um Glauben zu finden. Der angebliche Leucius hat aber Glauben gefunden, sowohl in seiner Heimat als bei Clemens Al., bald genug auch im Abendland. Ohne ausreichenden Grund ist bezweifelt worden, daß die Montanisten sich auf Leucius berufen haben, der ihnen die erste Anregung zu ihrer patripassianischen Denkweise gegeben habe; denn ebenso bestimmt wie jene hat Leucius sich zur Identität von Vater, Sohn und Paraklet bekannt[52]). Ebenso glaubwürdig ist die Nachricht Theodoret's, daß die Quartadecimaner unter Berufung auf unechte Apostelakten behaupteten, der Evangelist Johannes habe sie ihre Passafeier gelehrt[53]). Denn der Jo von Ephesus und die überwiegende Mehrzahl der asiatischen Christen waren Quartadecimaner (cf Polykr. von Ephesus bei Eus. h. e. V, 24, 3 u. 6). Warum nicht auch ihr Landsmann Leucius? In den bisher als sicher anerkannten Fragmenten findet sich der Name des Leucius nicht. Photius aber las ihn in einem einzigen Codex, der die Akten des Pt, des Joh, des Andreas, des Thomas und des Pl enthielt[54]). Da die

---

der meisten Anwesenden p. 209, 7f. wieder der engere Kreis, zu dem der Erzähler gehört p. 200, 7. Schließlich noch einmal p. 215, 3.

[52]) Pacianus von Barcelona ep. I, 2 c. Novat. bei Gallandi VII, 257: *ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur.*

[53]) Haeret. fab. III, 4 ed. Schulze IV, 343. Theodoret nennt unter den *πεπλανημέναις τῶν ἀποστόλων πράξεσι*, worauf sie sich dafür beriefen, die des Leucius, doch ohne Namen. Aber es gibt, da Prochorus und die syr. Gesch. nichts davon sagen, keine anderen Akten, die darüber etwas gesagt haben können, als diese.

[54]) Phot. bibl. 114 ed. Bekker p. 90 fügt dieser Aufzählung bei: *γράφει δὲ αὐτάς, ὡς δηλοῖ τὸ αὐτὸ βιβλίον, Λεύκιος Χαρῖνος.* Auch Papst Innocens I (Epist. pontif. Rom. ed. Schoenemann p. 545) stellt die Akten des Pt und des

drei letzten Akten, soweit wir solche besitzen, jedenfalls nicht von Leucius herrühren, bleiben die des Pt und des Joh übrig. Hätte aber Photius diesen Namen nur auf dem Titel gefunden, würde er dies in der üblichen Weise durch *ἐπιγραφή, ἐπιγέγραπται* u. dgl. ausgedrückt haben. Der Ausdruck: „Das Buch selbst macht es klar, das Leucius Charinus der Vf ist", setzt voraus, daß dies aus der Form der Erzählung deutlich zu erkennen war. Der Vf muß also in bemerkenswertem Unterschied von Lc in der AG, wenigstens an einer der Stellen, wo er seine Beteiligung an den von ihm erzählten Ereignissen durch ein Wir ausdrückt, seinen vollen Namen zugesetzt haben. Dies scheint um so sicherer, weil beinah alle Irrlehren, welche Photius dort aufzählt, in den sicheren Fragmenten der Johannesakten des Leucius nachzuweisen sind, und weil Photius gleich hinter dieser Aufzählung mit *ἐν ταῖς Ἰωάννου πράξεσι* auf diesen Teil der ihm vorliegenden Hs hinweist. Auch Epiphanius kann nur direkt oder indirekt aus demselben Buche geschöpft haben, was er von einem Leucius oder Lucius sagt, der neben manchen anderen Schülern und Begleitern des Joh in der Bestreitung der Irrlehrer Kerinth, Ebjon, Demas u. a. den Apostel unterstützt hat [55]).

Es fragt sich noch, was den Vf veranlaßt hat, sich diesen Doppelnamen beizulegen. Da er sich, wie gesagt, unverkennbar in der Art der Einführung seiner Person als eines Autopten an Lc in der AG anschließt, liegt die Annahme nahe, daß er auf die Wahl des lat. Namens Lucius oder Leucius [56]) durch den

---

Joh., *quae a quodam Leucio scripta sunt*, zusammen und sondert sie von anderen Apostellegenden ab. Nicephorus in der Stichometrie (GK II, 300) ordnet sie: Paulus, Petrus, Johannes, Thomas. — Es kann hier nicht untersucht werden der Zusammenhang zwischen dem echten Leucius und den Angaben über Karinus und Leucius in der lat. Überlieferung der Höllenfahrt Christi (Evv. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 404, 408, 420—422. 431 f.). Unbestreitbar scheint mir, daß die Verteilung der beiden Namen auf zwei Personen entstanden ist aus einem ursprünglichen *Λεύκιος ὁ καὶ Χαρῖνος*, und daß Leucius selbst auch hierin die AG des Lc nachgeahmt hat, cf AG 13, 9 *Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος*.

[55]) Er schreibt von jenen Ketzern haer. 51, 6 *ἀντελέγοντο γὰρ πολλάκις ἀπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου καὶ τῶν ἀμφ' αὐτόν, Λουκίου καὶ ἄλλων πολλῶν*. Da *Λεύκιος* nichts anderes ist als eine sehr gebräuchliche Wiedergabe des lat. Lucius, so ist es gleichgiltig, ob man hier *Λευκίου* (Öhler) oder *Λουκίου* (Dindorf) liest.

[56]) Wie in der Überlieferung über den Legendendichter, so wechselt auch in den Inschriften die Schreibweise *Λεύκιος* und die rein lat. Form *Λούκιος*. Unter den von Hicks (s. folgende Anm.) 1890 zuerst veröffentlichten Inschriften aus Hieropolis-Kastabala (Boudrum) findet sich S. 250 nr. 25 zweimal *Λούκιος*, dasselbe S. 251 nr. 26 von Vater und Sohn, S. 252 nr. 27 in einer poetischen Inschrift *Λεύκιος ἰητήρ* (= *ἰατήρ* = *ἰατρός*). Auch *Λευκίῳ Καίσαρι* S. 242 nr. 23. So auch regelmäßig bei Polybius z. B. II, 23, 5; III, 16, 7 und bei Plutarch. Josephus wechselt zwischen *Λούκιος* bell. VI, 188, *Λουκίλιος* VII, 163, in der Überlieferung schwankend

ähnlichen Namen Lucas geführt worden ist. Lucas durfte er sich schon darum nicht nennen, weil der Vf der AG nur mit Pl als Gehilfe und Reisebegleiter verbunden war und nicht, wie Leucius für sich beanspruchte, mit Jo. Ob er trotzdem durch den Lucius von Kyrene (AG 13, 1) dazu angeregt war, läßt sich nicht entscheiden. Viel wichtiger ist es, daß es im 1. Jahrhundert einen berühmten Arzt Lucius (*Λεύκιος*) von Tarsus gegeben hat[57]). Ein Arzt war ja auch Lucas, durch dessen Nachahmung Leucius für seine Dichtung Glauben erwecken wollte. Jener berühmte Arzt war ein Heide, und der in einer Inschrift von Hierapolis genannte Arzt Leucius aus späterer Zeit (s. A 56) mag diesem berühmten Berufsgenossen und Landsmann zu Ehren diesen Namen sich zugelegt haben. Bemerkenswert ist auch ein angeblicher Leibarzt des Königs von Asdod Namens Leucius in den fabelreichen Akten des Philippus[58]). Unser Leucius aber wollte als ein Christ und ein treuer Apostelschüler gelten. Darum wird er sich daneben auch noch den Namen *Χαρῖνος* beigelegt haben. Dies ist ein gut griechischer Name, zugleich aber sollte er die christlichen Leser an die Gnade Gottes erinnern, durch welche allein der Christ ist, was er ist, cf 1 Kr 15, 10. Leucius gebraucht nämlich *χάρις*

---

zwischen *Λεύκολλος* und *Λούκουλλος* bell. I, 116; ant. XIII, 421; XIV, 114, in römischen Urkunden ant. XIV, 145 *Λεύκιος . . . Λευκίου υἱός* und gleich darauf *Λούκιος . . . Λευκίου υἱός*, XIV, 220 viermal *Λεύκιος*, zweimal *Λούκιος*, darunter einmal ein *Λεύκιος . . . Λουκίου*, XIV, 228—230 viermal *Λεύκιος*. Letzteres scheint in der später geschriebenen Archäologie zu überwiegen. S. auch Bd III³, 735—738; V, 400 A 12.

[57]) Durch ein Citat von Hicks l. l. p. 252 auf einen Artikel über diesen Lucius in W. Smith's Dictionary of Greek and Roman Biography (London 1859) aufmerksam gemacht, suchte ich vergeblich dieses weder in Erlangen noch in München vorhandenen Werkes habhaft zu werden, erhielt aber durch die Güte von Professor W. Lock in Oxford eine Abschrift jenes Artikels, welcher mir den Weg zu den Quellen wies. Galenus, der häufig Recepte dieses Arztes mitteilt, citirt eines derselben (ed. Kühn XIII, 295) mit der kurzen Angabe *Λουκίου Ταρσέως*. Ebenso schreibt er den Namen kurz vorher p. 292, dagegen an allen anderen Stellen *Λεύκιος*. In einem ausführlichen Excerpt aus Asklepiades (XIII, 645 Z. 4 von unten) sagt dieser am Schluß (p. 648 Z. 5 von unten) *ὁ ἡμέτερος καθηγητὴς Λεύκιος*. Dasselbe kehrt, nur ohne *ὁ ἡμέτερος* in anderen Citaten aus dem Werk des Asklepiades wieder XIII, 744. 850. 857; XII, 787, einmal auch p. 853 (falsch gedruckt 843) ohne Berufung auf Asklepiades *Λευκίου καθηγητοῦ*, was höchstens bedeuten könnte, daß man dem Leucius den Ehrentitel „der Meister" auch noch zu Galens Zeit zu geben pflegte. Da der jüngere Asklepiades mit dem Beinamen *ὁ Φαρμακίων*, der hier gemeint sein muß, gegen Ende des 1. Jahrh. p. Chr. geschriftstellert hat (Wellmann in Pauly-Wissowa II, 1634), so folgt, daß Leucius noch um eine Generation früher anzusetzen ist. Aus dem Citat XIII, 292 *ἐκ τῶν Λευκίου* muß man schließen, daß Leucius ein umfangreiches Buch über Arzneimittelkunde geschrieben hat. Daß sein Ruhm ihn überlebt hat, scheint auch daraus hervorzugehn, daß ein Arzt in Cilicien im 2. Jahrh. sich den Namen Leucius beigelegt hat s. vorhin Anm. 56 und die folgende Anm. 59.

[58]) Act. apocr. II, 2 p. 19, 3ff., auch p. 93, 3—14.

wiederholt nach der geheimnisvollen Sprache seiner Schule als einen Namen Christi neben λόγος (B 197, 19; 200, 8f.; 207, 14; 212, 4). Wie er seinem Jo oder auch Jesu selbst eine Menge von Begriffen in den Mund legt, welche dem 4. Ev im Unterschied von den Synoptikern eigentümlich sind[59]), so schließt er sich in seiner Beschreibung der Reisen des Jo in der Provinz Asien offensichtlich an die Ap an. Wie sehr er bestrebt ist, den Jo als den Hauptapostel dieses Landes darzustellen, so fällt es ihm doch nicht ein zu verbergen, daß Jo bei seiner ersten Ankunft in Ephesus Christen vorfindet. Jo findet die dortige Gemeinde im Verfall, anscheinend nur durch 64 alte, teilweise schwer kranke Weiber vertreten (B 167, 7—23; 168, 1; 169, 23). Er erst bringt einen frischen Zug in die Mission und eröffnet durch Heilung jener Kranken vor allem Volk im Theater seine an die Heiden gerichtete Predigt von Jesus. Von Milet, wo er gelandet zu sein scheint, begibt er sich zunächst nach Ephesus, wo er einen längeren Aufenthalt nimmt, gelegentlich auch einige röm. Meilen vor die Stadt gehend (B 175, 7) und von dem Verlangen beseelt, in den anderen Städten zu predigen (B 173, 7). Der Ruhm seiner Wundertaten verbreitet sich bis nach Smyrna und veranlaßt die Smyrnaer zu der wiederholten Bitte, auch zu ihnen zu kommen (B 169, 25; 178, 16—179, 5). Obwohl über seinen Aufenthalt in Smyrna kein Fragment erhalten ist, ist doch nicht zu bezweifeln, daß Jo dort gepredigt hat. Dagegen ist uns eine allem Anschein nach von Leucius herrührende Nachricht aufbewahrt, wonach Jo sich eine Zeitlang in Sardes aufgehalten hat (s. A 53). Endlich sagt ein sicher leucianisches Fragment, daß Jo nach langer Abwesenheit von Laodicea wieder nach Eph. zurückkehrt (B zu 179, 6 cf m. Acta Joh. p. 225, 1). Wir haben also die nicht lückenlose, aber genau der Reihenfolge in Ap 2, 1—3, 22 entsprechende Liste der 7 Städte Asiens: 1. Ephesus, 2. Smyrna, (3. Pergamon, 4. Thyatira), 5. Sardes, (6. Philadelphia), 7. Laodicea. Der Apokalyptiker Jo ist auch nach Leucius

[59]) Die ziemlich vollständige Aufzählung solcher Stellen findet man NKZ 1899 S. 199. Auch in bezug auf die nach Leucius von Jo besuchten Städte ist dort S. 194—198 das Wesentliche erörtert. Nachzutragen ist nur die von Tischendorf in Act. apocr. XXXVIIIf. nach cod. Paris. 897 im Auszug veröffentlichte Rede des Bischofs Johannes von Thessalonich auf den Heimgang der Maria. Nach dieser Rede erzählt der Apostel Jo seinen Mitaposteln p. XXXIX; „Ich befand mich in einer der Städte Asiens mit Namen Sardes“ und p. XLI: „Als ich in der Stadt Sardes war und Schüler um mich hatte — es war die 9. Stunde (Jo 1, 39f.) — da kam eine Wolke an den Ort, wo wir versammelt waren und riß mich vor den Augen aller, die bei mir waren, hinweg und brachte mich hieher.“ Die unmittelbar benutzte Quelle ist selbstverständlich die angeblich vom Ap. Jo verfaßte *Κοίμησις Μαρίας* cf den griech. und lat. Text bei Tischendorf l. l. p. 97. 100. 115. 126. Die letzte Quelle aber können nur die *Περίοδοι Ἰωάννου* des Leucius sein.

der Apostel (B 165, 13; 168, 10; 179, 1; 194, 2; 195, 8—11; 211, 1), der an Jesu Brust gelegen (B 212, 6—213, 4). In seiner Jugend ward er ein Jünger Jesu. Obwohl er wiederholt in die Ehe zu treten geneigt war, wurde er durch Jesus bewogen und befähigt zu lebenslänglicher Ehelosigkeit. Als er nach Ephesus kam, war er schon ein Greis (B 165, 25 cf 166, 16), aber darnach ist er noch jahrelang der leitende Mittelpunkt der Christenheit Asiens geblieben, bis er heiteren Sinnes in dem Grabe liegend, das er sich hatte graben lassen, seinen Geist aufgab.

An Geist und Geschmack steht hinter dieser Mischung von Dichtung und Wahrheit im Werke des Leucius weit zurück das „Buch, welches Jesus seinen Jüngern offenbart hat", und welchem diese die Form eines Sendschreibens „an die Kirchen des Ostens und Westens, Nordens und Südens" gegeben haben [60]). Schon dieser Titel ist eine offenbare Nachahmung der literarischen Form der joh. Ap. Nur daraus erklärt sich die Voranstellung des Johannes an der Spitze des verworrenen Verzeichnisses der 12 Apostel in der Grußüberschrift des Buches cf Ap 1, 4. 9—11; 22, 16. 18—21 und § 2 dieser Einleitung. Ist diese ganze Schrift wahrscheinlich um 180 in Kleinasien entstanden, so hat es für uns keinen Zweck, hier die große Menge der unverkennbaren Bezugnahmen auf die joh. Ap, wie auf die übrigen unter dem Namen des Jo überlieferten Schriften des NT's zu verzeichnen und zu erörtern.

Das Verhör der Zeugen, die wie ein vielstimmiges Echo die Posaunenstöße der joh. Ap besonders stark im Heimatland dieses Buches nachklingen lassen, würde trotz aller Bemühung um Vollständigkeit der vorstehenden Übersicht, kein richtiges Bild geben von dem Eindruck, welchen diese erste und zugleich letzte echt christliche Apokalypse alsbald nach ihrer Veröffentlichung auf die Christenheit gemacht hat, wenn nicht auch berücksichtigt wird, daß außerhalb des Leserkreises, für welche sie zunächst bestimmt war, verhältnismäßig spät Spuren ihres Einflusses zu entdecken sind. Der Märtyrer Ignatius hat auf seiner unfreiwilligen Reise von Antiochien durch das Innere Kleinasiens bis nach Philippi in Macedonien um a. 110 Briefe an die Gemeinden von Ephesus, Philadelphia und Smyrna geschrieben, denen auch noch ein Brief an Polykarp, Bischof von Smyrna, zuzuzählen ist, also 4 Briefe an Gemeinden, welche zu dem ersten Leserkreis der Ap gehören. Da er in diesen Briefen vielfach auf die Vorgeschichte dieser Gemeinden und ihre Beziehungen zu den Aposteln Bezug nimmt, sollte man denken, es hätte ihm nichts näher gelegen, als an die

[60]) Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, herausgegeben von Carl Schmidt 1919 (Texte u. Unters. von Harnack u. Schmidt nr. 43) S. 25. 26.

Ap, diesen großen vor etwa 10—15 Jahren an dieselben Gemeinden gerichteten Brief des Jo zu erinnern. Ignatius möchte an dem ewigen Erbteil der Christen von Ephesus teilhaben, welche mit den Aposteln jederzeit in der Kraft Jesu Christi verbunden waren.[61]) Der Umstand, daß er diese „ewig berühmte“ Gemeinde (Eph 8, 1) nicht selbst besucht hat, sondern an ihr vorbeigereist ist, erinnert ihn an das Vorbeireisen des Paulus an Ephesus auf seiner Reise von Troas nach Milet (AG 20, 15 f.) auf dem Wege zu seinem Martyrium (AG 20, 23 f.; 21, 13). Darum sagt er von der dortigen Gemeinde (Eph 12, 2) *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων*, und sofort auch *Παύλου συμμύσται . . . ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*[62]). Dabei ist Ignatius nichts weniger als ein Verächter der christlichen Prophetie (Philad. 7). Er lebt in lebhafter Vergegenwärtigung des nahen Weltendes und lebendiger Hoffnung auf die Wiederkunft Christi, (Eph 10—11; Trall. inscr.; Phld 11, 2). Und trotzdem ist kein Widerhall der Ap in seinen Briefen nachzuweisen. Nach Antiochien war sie damals noch nicht gekommen. Nicht anders stand es um die Wende vom ersten und zweiten Jahrhundert in Rom. Im Brief des Clemens Rom. hat noch niemand versucht, Anklänge an die Ap nachzuweisen. Viel auffälliger aber ist, daß solche auch im Hirten des Hermas gänzlich fehlen[63]). Auch Hermas zeigt wie Ignatius eine lebhafte Teilnahme für die zu seiner Zeit noch in der Ge-

[61]) Eph 11, 2 nach der LA *συνῆσαν*, die v. l. *συνῆνεσαν* würde bedeuten: sie standen im Einklang mit den Aposteln. Zu diesen zählt selbstverständlich in erster Linie Paulus. Der Plural aber nötigt dazu, außerdem zunächst an Johannes zu denken. Es konnte dem Ignatius nicht unbekannt geblieben sein, daß Pl nur einige Jahre, Jo dagegen mehrere Jahrzehnte in Ephesus gewirkt hatte. Spätestens im persönlichen und brieflichen Verkehr mit den Gemeinden und Bischöfen der Provinz müßte er es erfahren haben. Dazu kommt aber als dritter wahrscheinlich noch Andreas. Denn die Überlieferung von der Beteiligung des Andreas an der Abfassung des 4. Ev (C. Murat. l. 9—16) wird auch durch Papias bestätigt. Dieser nennt nämlich unter seinen „Presbytern“ d. h. den Aposteln und Jüngern Jesu, bei deren Schülern er sich nach anderen noch nicht geschriebenen Überlieferungen derselben erkundigt habe, an erster Stelle den Andreas, an zweiter den Pt, den er als den Hauptzeugen für den Inhalt des Marcusev's ansieht (Eus. h. e. III, 39, 4. 14—16). Cf auch die schon oben S. 28 A 59 angeführten Sätze des Joh. von Thessalonich.

[62]) Die Übertreibung, die in *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* liegt, wofür nur 1 Kr 15, 32; 16, 8; 1 Tm 1, 3; 2 Tm 1, 18; 4, 12 mit einigem Recht anzuführen sind, erklärt sich wahrscheinlich auch daraus, daß das Circularschreiben, das wir den Epheserbrief zu nennen pflegen, schon damals zwar sicherlich noch nicht das unechte *ἐν Ἐφέσῳ* der Grußüberschrift, wohl aber das *πρὸς Ἐφεσίους* im äußeren Buchtitel an der Stirne trug. — Zu Ign. Eph. 15, 3 ist besser 1 Kr 3, 16 f. (6, 19); 2 Kr 6, 16 als Ap 21, 8 zu citiren, zumal Ignatius gleich darauf Eph 16, 1 durch *οἰκοφθόροι* deutlich an 1 Kr 3, 17 erinnert.

[63]) Die angeblichen Entlehnungen des Hermas aus der Ap meine ich schon in m. Hirten des Hermas (1868) S. 465—467 erledigt zu haben.

meinde sich regende falsche und echte Prophetie (mand. XI, 1—21), schreibt selbst eine nicht nur für die römische Gemeinde, sondern für die „auswärtigen Gemeinden", d. h. die ganze Christenheit (vis. II, 4, 3) und bekundet einige Bekanntschaft mit pseudonymen jüdischen und heidnischen Weissagungen [64]), daneben aber eine nur durch eigene Lesung zu erklärende Vertrautheit mit einer großen Zahl ntl Schriften, besonders aber auch mit dem 4. Ev und dem ersten Brief des Joh [65]). Ist der Hirt um 95—105 in Rom zu der Zeit, da Clemens ein hervorragendes Mitglied des römischen Presbyteriums war, entstanden, von Hermas selbst in zwei Exemplaren ausgefertigt worden, von denen eines sofort an eine Anzahl auswärtiger Gemeinden versandt wurde, das andere in zwei engeren Kreisen römischer Christen vorgelesen wurde [66]), so ist auch be-

[64]) In vis. II, 3, 4 wird ein gewisser Maximus, der kürzlich seinen Christenglauben verleugnet hat, dem ironischen Wortlaut nach aufgefordert, das Gleiche, wenn es ihm beliebe, noch einmal zu tun, sofort aber auch zur Buße gelockt: *ἐγγὺς κύριος τοῖς ἐπιστρεφομένοις ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδάτ, τοῖς προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ.* Das auf grund von Num 11, 26—29 wahrscheinlich von einem Juden erdichtete Buch stand bei den Christen in hohem Ansehn cf Cyrill. Hieros. cat. 16, 5; Theodoret praef. explan. epist. Pauli p. 2; die Verzeichnisse des Nicephorus und Ps. Athanasius GK II, 300, 56; 317, 14, auch Schürer III⁴, 357 f. 360 f. — In vis. II, 4, 1 bekennt Hermas, daß er eine alte Frau, die ihm schon vor längerer Zeit wiederholt erschienen war (vis. II, 1, 1 u. 3 vor einem Jahr, II, 2, 1 wieder 15 Tage später), das erste Mal mit einem Buch in der Hand auf einem Stuhl sitzend (I, 1, 2), dann auch wieder auf und ab gehend und aus einem Buch lesend (II, 1, 3), nicht als ein Bild der Kirche erkannt, sondern für „die Sibylle" gehalten habe. Die Bestimmtheit des Namens durch den Artikel (*τὴν Σίβ.*) und die beharrliche Wiederkehr der gleichen Mißdeutung des in der Vision geschauten Bildes beweist, daß für Hermas „die Sibylla mit dem Buch in der Hand" eine wohlbekannte Gestalt ist. Es ist die von Varro (bei Lactantius instit. I, 6, 12) in seiner Liste der 10 von den Heiden verehrten Sibyllen an die letzte Stelle gesetzte Sibylle von Tibur, deren der Sage nach im Anio gefundenes Bild mit dem Buch in der Hand (*tenens in manu librum*) dort als Göttin verehrt war. Es ist dasselbe Orakelbuch, welches Justinus apol. I, 48 als einen heidnischen Zeugen neben dem Buch „Hystaspes" und den Stoïkern anführt. Daß Hermas ein solches sibyllinisches Buch gelesen habe, ist damit natürlich nicht bewiesen. Wie es sich mit dem angeblichen Citat des Clemens Rom. aus den Sibyllinen (nach Ps. Just. quaest. et resp. ad orthod. 74, Just. opp. ed. Otto III, 2, 108) verhalten mag, ist meines Wissens noch immer nicht aufgeklärt, cf vor allem Lightfoot, Clement of Rome I, 178—180; II, 23 f. Dagegen darf man daran erinnern, daß Josephus ant. I, 4, 3 für die Geschichte vom Turmbau zu Babel die Sibylle in prosaischer Form citirt, und daß er seine Archäologie in Rom im 13. Jahr Domitians (93/94) schrieb, also um die Zeit, in welcher Clemens die erste Stelle im römischen Presbyterium einnahm, nach Eus. h. e. III, 15 und III, 34 vom 12. J. Domitians bis zum 3. J. Trajans.

[65]) Cf m. Hirten des Hermas S. 389—464 (Jk, Paulin. Briefe, besonders Eph, wahrscheinlich auch 1 Kr, ferner Hb, 1 Pt); 467—479 (4. Ev u. 1 Jo).

[66]) Diese Voraussetzungen gelten vor allem von den beiden untrennbar mit einander verketteten Teilen des Buchs: den Visionen und den Mandaten. Zu den sicheren Anzeichen einer so frühzeitigen Abfassung gehört der

wiesen, daß die joh. Ap dem Vf des Hirten und der römischen Gemeinde völlig unbekannt war. Denn es bliebe unerklärlich, daß die Apokalypse des Hermas sofort nach ihrer Entstehung in der ganzen Christenheit verbreitet und überall, wohin sie kam, als eine höchst bedeutende prophetische Schrift anerkannt werden konnte (s. oben S. 4—11), während die unvergleichlich gewaltigere Ap des Jo, die überdies kaum ein Viertel des Umfanges jener weitläufigen Schrift eines wenig begabten Laien der römischen Gemeinde für sich in Anspruch nahm, in Rom, diesem mit allen Teilen des römischen Reichs in ununterbrochenem Wechselverkehr stehenden Zentrum auch alles geistigen Lebens, jahrzehntelang ohne Spur einer Wirkung geblieben sein sollte. Ebenso unbegreiflich wäre es aber auch, daß ein Mann, der wie Hermas ein lebhaftes Interesse für die elendesten pseudoprophetischen Schriften zeigt, für die Ap, die überall, wohin sie kam, als Weissagung eines Jüngers Jesu, des Zebedäisohnes Johannes aufgenommen oder auch bekämpft wurde (s. die folgenden § 2 und 3 dieser Einleitung), taub und blind gewesen sein sollte.

Die ältesten Spuren eines Einflusses der Ap auf Gemeinden und Schriftsteller außerhalb der Provinz Asien findet man im Brief des „Barnabas“ und in der „Lehre der 12 Apostel“. Wenn Barnabas c. 7, 9 in seiner allegorischen Deutung der beiden Böcke im Ritus des Versöhnungsfestes (Lev 16, 7—10. 21—22) schreibt: *ὕψονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδήρη ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐροῦσιν· „οὐχ οὗτός ἐστιν, ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καί κατακεντήσαντες κτλ.*, so versetzt er den Leser nicht an den Tag der Kreuzigung und bezieht sich nicht auf Jo 19, 37, wo ein typisches Vorspiel der endgültigen Erfüllung der Weissagung Sacharjas dargestellt ist, sondern an den Tag der Parusie Christi [67]), von dem er gleich darauf (c. 7, 10) sagt: *ὅταν ἴδωσιν αὐτὸν τότε ἐρχόμενον.* Barnabas gibt also den Gedanken von Ap 1, 7 wieder. Was er von dem scharlachroten, bis zu den Füßen herabreichenden Mantel sagt, ist selbstverständlich in Erinnerung an Mt 27, 28 geschrieben; aber das Wort *ποδήρη*, dem bei Mt *χλαμύδα* entspricht, steht so nahe bei der von Barnabas zugrunde gelegten Stelle (Ap 1, 7),

---

Name des Maximus (vis. II, 3, 4 s. vorhin A 64), der sich weder im Himmel der Seligen noch in der Hölle der Verdammten, sondern in der erreichbaren Nähe des Hermas und innerhalb der römischen Gemeinde befindet, von deren gleichzeitigen Vorständen, teilweise mit Namen (Clemens und Grapte), gleich nachher (vis. II, 4, 3) die Rede ist. Die jedenfalls stark übertriebene Behauptung einer viel späteren Abfassung des Hirten im C. Murat l. 73—80 ist oben S. 8 gewürdigt.

[67]) Das als Apposition zu *τότε* hinzutretende, selbst aber jeder Näherbestimmung entbehrende *τῇ ἡμέρᾳ* = *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (Mt 7, 21; Jo 14, 20; 16, 26 s. Bd IV^{b}, 571. 601) entspricht dem Sprachgebrauch des Pl 1 Kr 3, 13; Rm 13, 12; 1 Th 5, 4 (= 5, 2 *ἡμέρα κυρίου*).

nämlich Ap 1, 13 in der Beschreibung der Kleidung des dem Jo erschienenen Christus, daß an der Abhängigkeit des Barnabas von der Ap nicht zu zweifeln ist. Nur die scharlachrote Farbe des Talars ist einer im AT nicht bezeugten jüdischen Legende entlehnt [68]). Noch deutlicher und tiefer greifend ist die Abhängigkeit der sogenannten *Didache* von der Auktorität der Ap. Der Vf, der seinem Buch den Titel gegeben hat: „Lehre des Herrn durch die 12 Apostel an die Heiden", schließt den ersten Hauptteil seiner Schrift (c. 6, 2—3) mit den Worten: „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein. Wenn du es aber nicht kannst, tue was du kannst. In bezug auf die Speisen trage, was du kannst. Vor dem (Genuß) des den Götzen geopferten (Fleisches) aber hüte dich sehr; denn das ist eine Verehrung toter Götter." So konnte nur einer schreiben, der von noch anderen Verordnungen in bezug auf Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln wußte, welche der Herr durch die 12 Apostel den Heidenchristen gegeben hatte. Der Vf kannte also den Beschluß des Apostelkonzils, und es entspräche seinem Ideal, daß die Heidenchristen sich des Genusses nicht nur von Götzenopferfleisch, sondern auch vom Blut und vom Fleisch erstickter Tiere enthielten. Daß er es trotzdem wagt, im Namen der 12 Apostel selbst auf diese *δόγματα κεκριμμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων* (AG 16, 4) mit einer einzigen Ausnahme zu verzichten, erklärt sich nur daraus, daß einer der 12 Apostel, der ebensogut wie die übrigen Apostel (AG 15, 28) dabei im hl. Geist gehandelt hatte, nämlich der Apostel Johannes oder vielmehr der Herr durch diesen in dem Buch der Ap mit derselben Verzichtleistung vorangegangen war [69]). Der Einfluß dieses Buches auf den Vf zeigt sich auch an anderen Stellen in der im Vergleich mit anderen Schriften der Zeit vor der montanistischen Bewegung gesteigerten eschatologischen Erwartung und in der Hochschätzung der christlichen Propheten und der christlichen Prophetie der Gegenwart [70]). Daß die Didache, auf welche schon der Märtyrer Justinus um 155 als auf ein von den Aposteln überliefertes Wort sich beruft [71]), andererseits sich

[68]) Cf Mischna Joma IV, 2 (VI, 2 in der großen Ausg. von Harnack-Gebhardt p. 35 ist Druckfehler).

[69]) AG 15, 23—29 cf 15, 20; 21, 25 und hier unten zu Ap 2, 14. 20. 25. Ausführlicher hierüber Bd V, 543—546. Das Verbot der *πορνεία* brauchte an dieser Stelle der Didache um so weniger wiederholt zu werden, da es c. 2, 20—23 durch dreifachen Ausdruck stark genug betont worden war.

[70]) Cf die Abendmahlsgebete Did. 9, 4; 10, 5f.; ferner 16, 1—8, über die Propheten 10, 7; 11, 7—12; 13, 1—3.

[71]) Über Justin's Bekanntschaft mit der Didache s. m. Studien zu Justinus in Brieger's Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 66—84. Daß die Didache nicht dem Hermas und der römischen Gemeinde seiner Zeit als eine mehr oder weniger maßgebende Schrift gegolten hat, sondern daß umgekehrt der Vf der Didache den Hirten ausgeschrieben hat, meine ich Forsch III, 315—319

vom Hirten des Hermas abhängig zeigt, hat nichts befremdliches, da der Hirt gleich nach seiner Abfassung von Rom aus durch den Gemeindevorsteher Clemens an eine Mehrzahl von auswärtigen Gemeinden versandt worden ist. Unbegreiflich dagegen wäre unter der noch immer sehr verbreiteten Voraussetzung, daß die joh. Ap um a. 68—70 geschrieben sei, die unbestreitbare, aus dem Hirten des Hermas und dem Brief des Clemens ersichtliche Tatsache, daß um 100 die römische Gemeinde und ihre führenden Geister mit der Ap völlig unbekannt waren. Denn dies wäre unverträglich mit der Hochschätzung der apostolischen Auktorität in den beiden römischen Schriften um 100 einerseits [72]) und der ebenso unbestreitbaren Tatsache andrerseits, daß die Ap nicht nur im Lande ihres Ursprungs, sondern überall, wohin sie kam, als Werk eines Apostels angesehen worden ist. Da ferner das Buch selbst, trotz seiner nächsten Bestimmung für die 7 Gemeinden der Provinz Asien keinen Zweifel darüber läßt, daß es der gesamten Christenheit zugedacht sei [73]), so erscheint die Hypothese von der Entstehung der Ap um 68—70 ausgeschlossen und dagegen die Überlieferung von der Abfassung der Ap um 95 und des 4. Ev's in den ersten Jahren Trajans (98—100) bestätigt.

Die auf Auslegung und vergleichende Kritik von Büchern einer weit zurückliegenden Vergangenheit gegründete Verwerfung der Tradition über deren Entstehungszeit hat in der Regel den Nachweis zu führen, daß sie jüngeren Ursprungs sind, als die Tradition behauptet. Hier dagegen läge der seltene Fall vor, daß die Kritik eine um ein Menschenalter frühere Abfassung derselben zu beweisen hätte. Da nun ein Zweck der geschichtswidrigen späteren Datirung schwer zu ersinnen wäre, und da der sittliche Charakter des Irenäus und seiner Gewährsmänner den Gedanken an eine bewußte Fälschung der Geschichte durch diese Männer ausschließt, so geriet man auf den Einfall, daß die Verdunkelung des wirklichen Sachverhalts durch die spätere Datirung auf einem Mißverständnis und auf geschichtlicher Unkenntnis des Irenäus beruhe. Man hätte neben Irenäus auch einen Melito von Sardes und den ganzen Kreis der echten wie der unechten Schüler des Jo von Ephesus mit verantwortlich machen müssen. So z. B. die über die LA in Ap 13, 18 urteilenden „Presbyter" des Jo und den Leucius Charinus s. oben S. 17 f. 28.

---

bewiesen zu haben, cf auch GK I, 909—912. Über den Schriftgebrauch der Didache überhaupt s. Wohlenberg, Die Lehre der 12 Apostel im Verhältnis zum ntl. Schrifttum (1888), in bezug auf die joh. Schriften ebendort S. 56—86. — Arm. Robinson, Barnabas, Hermas and the Didache (1920) S. 85—103. 106 weist unter anderem auf Nachklänge aus den Briefen des Pl und der AG, auch aus dem 4. Ev und 1 Jo, sagt aber nichts über die Apokalypse.

[72]) Clem. ad Corinth. 5, 3—7; 42, 1—3; 44, 1—3; 47, 1—4; Hermas vis. III, 5, 1; IX, 15, 4; 16, 5; 17, 1; 25, 2.

[73]) Ap 1, 1; 22, 6—8. 10—15. 17 (ἡ νύμφη cf 19, 7—9).

In der 1907 in armenischer Übersetzung veröffentlichten „Epideixis der apostolischen Verkündigung des hl Irenäus“ c. 74 lesen wir zum Beleg für die Weissagung in Ps 2, 1f.: „Denn Herodes, der König der Juden, und Pontius Pilatus, der Prokurator des Kaisers Claudius, (die) zusammengekommen (waren), verurteilten ihn (Jesus) zur Kreuzigung“. Das ist allerdings ein überraschender geschichtlicher Irrtum. Er läßt sich aber nicht vergleichen mit dem angeblichen Irrtum des Iren. in bezug auf die Abfassungszeit der Ap. Das Zusammenwirken von Herodes und Pilatus bei der Verurteilung Jesu kannte Iren. aus Lc 23, 6—12 und (wiederum in Anschluß an Ps 2) aus AG 4, 27 (cf Ev Petri c. 2; Just. apol. I, 40; dial. c. 103). Hier aber handelt es sich um eine Tatsache, welche der Geburt der Gewährsmänner des Iren., eines Polykarp und eines Papias um mindestens ein halbes Jahrhundert vorangegangen war und in der ferngelegenen Eparchie Palästina sich zugetragen hatte, dort um Ereignisse der Zeit, da Polykarp und seine Altersgenossen als Männer reiferen Alters und als Bischöfe von Smyrna und Hierapolis, aber auch in Ephesus, dem regelmäßigen Wohnsitz des Jo, im Verkehr mit dem Vf der Ap standen. Woher hätte Iren. wissen sollen, daß Pilatus schon zur Zeit des Tiberius seines Amtes enthoben worden sei, und nicht erst von einem seiner Nachfolger, etwa Cajus Caligula (März 37—Januar 41) oder, wie er ohne jede Andeutung einer Unsicherheit behauptet, erst von Claudius (Jan. 41—Okt. 54)? Aus Lc 3, 1 war ihm bekannt, daß Pilatus schon vor dem öffentlichen Auftreten Jesu im 15. Jahr des Tiberius Prokurator in Palästina war, und aus der Passionsgeschichte aller 4 Evv wußte er und wußten seine Gewährsmänner, daß derselbe zur Zeit des Todes Jesu noch in derselben Stellung sich befand [74]). Darüber hinaus aber stand ihm schwerlich irgendwelche Überlieferung über die Schicksale des Pilatus zur Verfügung. Daß Iren., der sein Hauptwerk zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (adv. haer. III, 3, 3) um a. 171—185 und seine Epideixis (c. 90) noch später verfaßt hat, eigene chronologische Untersuchungen über einen so wenig rühmlichen römischen Beamten aus der Zeit von a. 25—54 angestellt haben sollte, ist von vornherein unglaublich. Durch die

[74]) Cf 1 Tm 6, 13; Tacit. ann. XV, 44; Just. apol. I, 13 (*τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου*) und die Acta Pilati in allen Gestalten. Die Frage, ob der Bericht des Pilatus an Kaiser Tiberius, auf den Just. apol. I, 35. 48 (cf auch c. 38) und Tertull. apol. 21 sich sehr zuversichtlich berufen, damals wirklich existirt hat und verbreitet war (so Conybeare in seiner Ausgabe von 1896, Stud. bibl. et eccles. Oxon. IV, p. 69 cf auch Tischendorf, Evv apocr. ed. II p. LXII f.), oder von diesen Apologeten nur als selbstverständlich vorhanden und den kaiserlichen Behörden zugänglich vorausgesetzt wurde (so z. B. Lightfoot, Apost. fath. Part II, vol. I p. 55), braucht hier nicht erledigt zu werden.

Worte, mit welchen Justin die Zeit der Prokuratur des Pilatus umschreibt, auch wo er sich nicht auf die Pilatusakten beruft (apol. I, 13 s. A 74), hätte Iren., der mit Leben und Schriften Justins wohl vertraut war (haer. I, 28, 1; IV, 5, 2; V, 26, 2), sich von der irrtümlichen Ausdehnung bis in die Zeit des Claudius warnen lassen sollen. Eine Stütze dieser irrigen Angaben liegt auch nicht in dem, was nach Eusebius bei heidnischen Chronisten zu lesen war, daß nämlich Pilatus im Anfang der Regierung des Caligula durch Selbstmord geendigt habe [75]). Denn dieselben Chronisten haben gleichzeitig bezeugt, daß dem Selbstmord mancherlei Schicksalsschläge vorangegangen seien, daß also auch die unfreiwillige Enthebung von seinem hohen Amt unter Tiberius erfolgt sei. Nach jungen lateinischen Berichten bei Tischendorf p. 458 fällt auch der Selbstmord des Pilatus noch in die Zeit des Tiberius. Iren. hätte den Namen des Claudius nicht so unbefangen, wie er es tut, mit Pilatus verknüpfen und in die Geschichte der Kreuzigung Jesu verflechten können, wenn ihm bekannt gewesen wäre, was uns durch Philo und noch bestimmter durch Josephus über die 10jährige Prokuratur des Pilatus bekannt ist [76]). Es fehlt aber in den erhaltenen Schriften des Iren. jede Spur einer Bekanntschaft mit den Schriften dieser beiden Juden [77]). Nach deren Berichten ist Pilatus infolge seiner wiederholten, den religiösen Fanatismus der jüdischen und samaritischen Bewohner Palästinas herausfordernden und den Frieden des Landes gefährdenden Gewalttaten im J. 36 von dem Statthalter Syriens Vitellius suspendirt, durch einen gewissen Marcellus ersetzt und angewiesen worden, sich nach Rom zu begeben, um sich wegen der gegen ihn vorliegenden Anklagen vor dem Kaiser zu rechtfertigen. Da Pilatus es nicht eilig hatte, traf er erst nach dem Tode des Tiberius (16. März 37) ein. Da Iren. diese Zeugnisse nicht kannte, war er auch nicht durch sie gebunden. Was ihn aber zur Nennung des Claudius statt des Tiberius bestimmte, war auch nicht eine andersartige historische

[75]) Eus. h. e. II, 7 und in der früher geschriebenen Chronik (armen. Übers. ed. Karst p. 214, in der Bearbeitung des Hieronymus ed. Helm p. 178). In der KG nennt Eusebius diese Chronisten Hellenen, in beiden Recensionen der Chronik *Romanorum historici*.

[76]) Philo leg. ad Cajum c. 38 d. h. der jüdische König Agrippa in seiner Bittschrift an den Kaiser Cajus Caligula (c. 36—41) führt die Geschichte des Pilatus nicht bis zur Amtsentsetzung, sagt aber doch von dem Zorn des Tiberius über den bei ihm verklagten Pilatus, worüber ausführlich zu berichten unnötig sei, weil die Tatsachen an sich deutlich genug redeten. Unvollständig dasselbe auch bei Jos. bell. II, 9, 2—4, vollständiger ant. XVIII, 2, 2; 3, 1—2; 4, 1—2.

[77]) Was Iren. IV, 31, 3; 33, 9 über das zur Salzsäule gewordene Weib Lots gesagt wird, ist ebensowenig wie das Gleiche in Clem. I Corinth. 11, 2 und ähnliches in dem fälschlich dem Cyprian (ed. Hartel app. p. 294) oder auch dem Tertullian zugeschriebenen Gedicht über Sodom v. 121 aus Jos. ant. I, 11, 4 abgeschrieben.

Überlieferung, sondern eine vor allem auf Auslegung biblischer Stellen gegründete Chronologie des Lebens Jesu. Er trägt sie auch nicht als eigene Entdeckung vor, sondern beruft sich für den entscheidenden Punkt derselben auf das, was seine Lehrer, die Schüler des Jo, teilweise auch noch anderer Apostel von diesen gehört haben und bezeugen (II, 22, 5).

Die Valentinianer, unter ihnen besonders auch Ptolemäus, die trotz ihrer Hochschätzung des 4. Ev (III, 11, 7) unter Berufung auf Lc 4, 19 (Jes 61, 2) behaupten, daß Jesus nach seiner Taufe nur ein einziges Jahr gepredigt habe (II, 20, 1; 22, 1—2), widerlegt er durch Aufzählung der nach Jo 2, 13—23; 5, 1 (?); 11, 54—12, 1 und der Passionsgeschichte der Synoptiker (cf Jo 19, 31—36) von Jesus in Jerusalem gefeierten Passafeste (II, 22, 3). Darauf betont er im Gegensatz zur Auflösung der hl. Geschichte in widerspruchsvolle Allegorie durch die Valentinianer und zur Bestätigung seines Glaubens an die wahrhaft menschliche Entwicklung und Wirksamkeit Jesu, daß er wirklich ein Kind wie andere Kinder, ein Knabe und Jüngling gewesen und, wie sichs gebührt, erst im reifen Mannesalter als Lehrer aufgetreten sei, um die Menschen jedes Lebensalters zu erlösen und ihnen allen zum Vorbild der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Beugung unter die von Gott geschaffene Ordnung zu dienen (II, 22, 4 cf I, 30, 2). Endlich beruft er sich auf Jo 8, 58 (II, 22, 6). Diese exegetische Behandlung der evangelischen Berichte ist gewiß nicht fehlerlos, und wir haben keinen Anlaß, die exegetische Arbeit, welche die Christenheit seither und bis heute an das Verständnis der heiligsten Urkunden ihrer Erlösung und ihres Glaubens gewendet hat, als eine Sisyphusarbeit darzustellen. Aber Iren. ist ein erstes und Jahrhunderte lang alleinstehendes Muster wahrheitsliebender Schriftauslegung. — Indem die Juden nach Jo 8, 57 zu Jesus sagen: „Du bist noch nicht 50 Jahre alt und hast Abraham gesehen?“, bezeichnen sie ihn als einen Mann, der dem vollendeten 40. Jahre näher steht, als dem 50. Da die Juden, mit denen Jesus um die Zeit des letzten von ihm in Jerusalem gefeierten Laubhüttenfestes diese Disputation hielt (Jo 7, 1—10, 21), sich in völliger Unklarheit über seine Lebensverhältnisse befanden (7, 27 f. 41. 43. 52; 8, 14; 9, 24 f.), so konnte diese Schätzung seines Alters nur den Eindruck wiedergeben, den sie von diesem im Tempel predigenden Lehrer empfingen. Darum hatte ihre Schätzung für die absolute Chronologie des Lebens Jesu so gut wie keine Bedeutung [78]). Auch der Evangelist, der überhaupt seinen Lesern keine derartigen Angaben zu machen pflegt

[78]) Außer auf Bd III³, 182—186; 203—206; IV⁵, 176 f. 433 ist auf Forsch VI, 61—63 zu verweisen, cf auch m. Miscellanea III über die Zeit der Himmelfahrt Jesu NKZ 1922 S. 535 ff. Die verworrenen, dem Victorius von Pettau zugeschriebenen Angaben (v. Dobschütz, das Kerygma Petri S. 136—150; Morin, Journ. of theol. stud. 1906 p. 458; Vict. Pet. ed. Haussleiter 1916 prol. p. XXII) können hier unberücksichtigt bleiben.

(auch nicht 2, 20), hatte keinen Anlaß, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit jener ganz unsicheren Schätzung ein Urteil abzugeben. Und doch hatte diese Bemerkung der Juden für Irenäus Bedeutung. Denn trotz ihrer Ungenauigkeit bestätigte sie seine II, 22, 4—5 wiederholt ausgesprochene Behauptung, daß Jesus nicht schon als 30jähriger, also als ein *juvenis*, sondern als ein *magistri aetatem perfectam habens* die in Jo 2, 13—12, 50 geschilderte Lehrtätigkeit ausgeübt habe. Daß der Unterschied zwischen 40 und 50 Jahren ihm gleichgiltig war, zeigt der den Schluß dieser Ausführung bildende Satz: *Quia autem triginta annorum aetas prima est indolis juvenis* (= juvenilis) *et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo autem et quinquagesimo declinat jam in aetatem seniorem.* Dadurch, daß Iren. die eigentliche Lehrtätigkeit Jesu erst in seinem reiferen Alter beginnen läßt, leugnet er nicht, daß er schon vorher sich selbst durch Wort und Tat bezeugt habe. Durch Lc 2, 40—52; Jo 1, 19—2, 12 und vor allem durch Lc 3, 23 war dies für ihn über jeden Zweifel erhoben [79]). An dem Wenigen, was das NT über diese frühe Zeit des Lebens Jesu berichtet, ließ er sich genügen. Auch der Irrtum, daß während der letzten Lebensjahre Jesu Pilatus der Prokurator des Kaisers Claudius gewesen sei, ist begreiflich genug, wenn man das Doppelte bedenkt, daß erstens an keiner einzigen Stelle des NT's, wo von der Wirksamkeit Jesu als Lehrer seines Volks und von seinem Tode die Rede ist, der regierende Kaiser genannt wird, unter dem dies geschah, und daß zweitens der einzige ntl Schriftsteller, der überhaupt römische Kaiser mit Namen nennt, der Grieche Lc, nur Augustus (Lc 2, 1), Tiberius (3, 1) und Claudius (AG 11, 28; 18, 2) erwähnt und dagegen die nur $3\,^3/_4$ jährige Regierung des Cajus (Caligula) schweigend übergeht [80]), obgleich er AG 11, 28 Anlaß hätte

[79]) Wie Iren. den Satz Lc 3, 23 gelesen und konstruirt hat, läßt sich aus dem grammatisch unvollständigen Satz II, 22, 4 in. (*triginta quidem annorum existens quum veniret ad baptismum*) und aus dem, wie es scheint, einer valentinianischen Schrift entnommenen Citat II, 22, 5 (*Jesus autem erat quasi incipiens triginta annorum*) nicht mit Sicherheit entnehmen. Vielleicht trägt auch der lat. Übersetzer die Schuld an der Unklarheit. Über die Varianten des bibl. Textes s. Bd III³, S. 203ff. A 71—74.

[80]) Merkwürdig berührt sich hiemit die gegen Ende des 3. Jahrhunderts verfaßte syrische „Lehre des Addai" ed. Phillips (1876). Addai erzählt p. 10, 6ff. (nach p. 1, 7 im J. 31/32 p. Chr.), daß „Protonike, die Gattin des Caesar Claudius, welchen (der Kaiser) Tiberius zum zweiten (Mann) in seinem Reich gemacht hatte, während er (Tiberius) im Kriege mit den aufständischen Spaniern lag", nach der Himmelfahrt Jesu von Rom, wo schon damals Petrus predigte und Wunder tat, nach Jerusalem reiste, wo dann die Findung des Kreuzes erfolgte (das Vorbild der Erzählung von Helena, der Mutter Konstantins). Bei der Ankunft in Jerusalem (p. 11, 2) wird sie als „Königin und Herrin des ganzen römischen Reichs" empfangen und auch beim Abschied von Jerusalem und der Ankunft in Rom heißt

haben können ihn zu erwähnen (s. Bd V³, 380). Um die Nachfolger des Pilatus: Marcellus (a. 36—37) und Marullus (a. 37—41) sich zu bekümmern, hatte Lc keinen Anlaß. Es hinderte ihn also auch nichts, anzunehmen, daß Pilatus auch noch unter Claudius Prokurator gewesen sei, während Palästina in der Tat kurz nach dem Regierungsantritt des Claudius und von da an nicht mehr von einem kaiserlichen Prokurator, sondern von dem „König Herodes" (AG 12, 1—23) d. h. Agrippa I verwaltet wurde. Gilt dies schon von dem Geschichtschreiber Lc, dem Zeitgenossen der hier in Frage stehenden Ereignisse, so gilt dasselbe erst recht von dem $1^1/_2$ Jahrhundert nach dem Tode des Pilatus schreibenden Theologen Irenäus. Jedenfalls besteht kein Grund, wegen seines Irrtums in bezug auf eine für ihn an sich ganz gleichgiltige Tatsache, ihm die Glaubwürdigkeit abzusprechen in bezug auf das, was er aus dem Munde der Johannesschüler über die Abfassungszeit der Ap und über das von Jesus erreichte Lebensalter empfangen zu haben versichert. Auch in bezug auf letzteren Punkt hat er sich durch seine Schätzung keine erhebliche Blöße gegeben. Er hat sich nicht angemaßt, Jahr und Tag der Geburt und des Todes Jesu genauer zu bestimmen, als dies an der Hand der Angaben Lc 3, 23 und Jo 8, 58 tunlich war. Nach ersterer Stelle war er zur Zeit seiner Taufe ungefähr 30 Jahre alt. Nach Jo 8, 58 machte er ein halbes Jahr vor seinem Tod auf die ihm persönlich nicht näher stehenden Hörer seiner furchtlosen und eindrucksvollen Reden im Tempel den Eindruck eines etwa Vierzigjährigen. Durch die gründlichen astronomisch-chronologischen Forschungen Oswald Gerhardt's [81]) ist neuerdings noch genauer, als es bisher schon geschehen war, erwiesen worden, daß Jesus (nach Mt 2, 1—23) im Frühjahr des J. 7 a. Chr. geboren (nach Lc 3, 1. 23), im J. 26 n. Chr. (12. J. der Alleinregierung, 15. J. der Mitregentschaft des Tiberius) getauft und in die Öffentlichkeit getreten und im J. 30 gekreuzigt worden ist. Er war also zur Zeit seiner Taufe 33 J. alt und starb im Alter von 36 Jahren.

Durch die vorstehende Verteidigung der Glaubwürdigkeit des Iren. ist der Leser bereits zur Prüfung der verneinenden Kritik

---

sie Königin und Claudius Kaiser, welcher dann die Juden aus Italien verbannt (p. 16, 11 f. cf AG 18, 2). Nachher (p. 39, 17 ff.) begibt sich König Abgar von Edessa nach der Stadt, in der „Claudius, der zweite Mann nach dem Kaiser (wörtlich König, wie *βασιλεύς* bei den Griechen = Kaiser) war, und von dort nach dem Aufenthaltsort des „Kaisers Tiberius". Ehe weiter berichtet wird, daß Tiberius durch einen Abgesandten „einige Oberhäupter der Juden" zur Strafe für ihre Tötung Jesu töten läßt (p. 49, 3), wird zwischensätzlich (p. 39, 21) bemerkt: „Cajus aber bewachte die Umgebung des Kaisers". Caligula wird gar nicht als Kaiser gerechnet, sondern nimmt etwa die Stellung eines Praefectus praetorio ein.

[81]) Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung (1922), s. besonders die Zusammenstellungen der Ergebnisse S. 88 f. 112 f. 139. Da einerseits Pilatus seine

eingeladen, die bis heute an der altkirchlichen Überlieferung über die Abfassungszeit der Ap als wissenschaftlich zulässig gilt. Ehe wir derselben in § 3 dieser Einleitung nähertreten, will der Vf der Ap als Zeuge über die Entstehung seines Buches gehört sein.

§ 2. Das Selbstzeugnis der Apokalypse. Sieht man von der ausführlichen Buchüberschrift (1, 1—3) vorläufig ab, die nichts wesentlich anderes enthält, als was aus dem Buche selbst nur deutlicher zu erkennen ist, so gibt sich die ganze Ap als ein einziger Brief des Vf's an die 7 in 1, 11 aufgezählten Christengemeinden mit einer Grußüberschrift (1, 4—6) und einem Abschiedsgruß (22, 20) nach Art der Briefe des Pl und des Pt [1]). Dies entspricht dem Befehl, welchen ihm eines Sonntags, den er auf der Insel Patmos zubrachte, während er sich in einem Zustand der Ekstase befand, eine gewaltige mit einem Trompetenstoß vergleichbare Stimme zugerufen hat 1, 10f.: Er soll, was er sieht, d. h. von nun an in dem gleichen ekstatischen Zustand zu sehen bekommen wird [2]), in ein Buch schreiben und dieses Buch an die v. 11 mit Namen aufgezählten, nach v. 4 zur Provinz Asien gehörigen Gemeinden schicken. Ob er das von ihm eigenhändig geschriebene Buch an die zuerst genannte Gemeinde von Ephesus durch einen Boten schicken soll mit dem Auftrag an den dortigen Gemeindevorsteher, für die Weiterverbreitung an die sechs übrigen

---

10jährige Prokuratur um Ostern 26 angetreten hat und andererseits die Wirksamkeit des Täufers, die nach Lc 3, 1—3 in dieses Jahrzehnt fällt, bereits die ganze jüdische Bevölkerung Palästinas ergriffen hatte, als Jesus sich von ihm taufen ließ (Lc 3, 3—23; Mt 3, 5, 11—13; Mr 1, 5—9), so kann die Taufe Jesu nicht vor dem Frühling 27 stattgefunden haben. In diesem Frühjahr hat der im Frühjahr 7 a. Chr. geborene Jesus sein 33. Jahr vollendet. Cf meine Miscellanea III NKZ, 1922 S. 540. Es ist dort nach Gerhardt S. 138, durch ein Versehen von mir, auf welches mich dieser freundlich aufmerksam machte, fälschlich angegeben, daß der im April 7 a. Chr. geborene Jesus zur Zeit seines Todes im April 30 das 37. Jahr vollendet hatte. Statt 37 muß es 36 heißen.

[1]) Abgesehen von den jeder Grußüberschrift ermangelnden Briefen (Hb, 1 Jo) haben alle von Christen an Christen gerichteten Briefe des NT's, mit Ausnahme des 3 Jo, des Jk und des absichtlich profan gehaltenen Schreibens an die Heidenchristen AG 15, 23. 29 cf Bd V, 536, mit geringen Variationen in dem Eingangsgruß ein *χάρις καὶ εἰρήνη* (dazu *πληθυνθείη* 1. 2 Pt cf Jud 2, *ἔλεος* zwischen *χάρις* u. *εἰρήνη* 2 Jo 3; 1 Tm 1, 2; 2 Tm 1, 2) und als Abschiedsgruß regelmäßig eine Anwünschung der Gnade Christi, nicht selten wie auch Ap 22, 21, wo aber *ὑμῶν* unechter Zusatz ist, mit einem *μετὰ πάντων ὑμῶν* 2 Th 3, 18; 2 Kr 13, 13; Eph 6, 24; Tt 3, 15; Hb 13, 25. — Der Umfang des Rm beträgt etwa $^3/_4$ der Ap s. die stichometrischen Verzeichnisse GK II, 394—397, besonders Columne 11.

[2]) Diese Deutung vom *δ βλέπεις* ergibt sich einerseits daraus, daß Jo bis dahin noch nichts gesehen hat, wovon erst v. 12 die Rede ist, und andrerseits daraus, daß v. 19 derselbe Auftrag durch ein *γράψον ἃ εἶδες* ausgedrückt wird. S. die Begründung in der Auslegung zu 1, 11. 19; 4, 1f.; 10, 4; 14, 13; 19, 9; 21, 5.

Gemeinden zu sorgen, oder ob der Vf von Freunden umgeben war, welche ihm die Mühe der Vervielfältigung abnahmen, so daß der überbringende Bote auf einer kurzen Rundreise durch die Provinz den 7 Schwestergemeinden je ein Exemplar des ganzen Buchs abliefern konnte, war eine so unwichtige Äußerlichkeit, daß der Vf sie mit Stillschweigen übergehen konnte. Die höhere Macht, deren Anruf vernommen zu haben er überzeugt war, hat die Art der geschäftlichen Erledigung ihres Auftrags ihm überlassen. Unverträglich mit dem Wortlaut des dem Vf erteilten Auftrags ist das Gerede von 7 Sendschreiben im ersten Hauptteil der Ap (2, 1—3, 22). Keine der 7 Ansprachen hat die Form eines Briefs; es fehlt ihnen die Grußüberschrift und der Abschiedsgruß. Keine derselben ist ausschließlich an den „Engel" der betreffenden Gemeinde und somit an diese selbst gerichtet. Was in 1, 4—10 schon deutlich gesagt ist, wird am Schluß der 7 Ansprachen noch 7 mal wiederholt (2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22): Was dem Engel der Einzelgemeinde gesagt wird, ist auch ihren 6 Schwestergemeinden [3]) zugedacht und zugeschickt, und eben damit, daß die 7 Einzelgemeinden die an sie gerichteten Mahnungen und Rügen Jesu durch ein die Form eines einzigen Briefs an sich tragendes Buch zugeschickt werden, wird jeder dieser 7 Gemeinden zur Pflicht gemacht, nicht nur die an sie besonders gerichtete Ansprache, sondern alle 7 Abschnitte und nicht nur diese, sondern das ganze Buch in den gottesdienstlichen Versammlungen verlesen zu lassen und zu beherzigen cf 1, 3; 22, 18, auch 13, 18; 22, 7. 9. 10. 19. Von c. 1, 10 bis zum Ende des Buchs ist der die Leser und Hörer Anredende im letzten Grunde Jesus Christus (22, 6f. 16). Aber er redet zu seinen Knechten nicht so, wie in seinen Fleischestagen, sondern sein in der Gemeinde wohnender und wirkender Geist ist es, der in diesem Buch zu den Gemeinden redet. Dies wird bezeugt durch das 7 malige *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*, welches der Vorleser der versammelten Einzelgemeinde zuruft (2, 7—3, 22 cf 14, 13; 22, 17). Das prophetische Wort ist nur eine der mannigfaltigen Wirkungen des Geistes Christi in der Gemeinde, und es entspricht dem Ausdruck für diese Mannigfaltigkeit der Gaben und Wirkungen des einen hl. Geistes (*τὰ ἑπτὰ πνεύματα, ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου* [*τοῦ θεοῦ*] 1, 4; 4, 5; 5, 6 cf 3, 1), daß auch einmal von dem Geist der Prophetie als einem Einzelwesen geredet wird 19, 10 und in weitergehender Spezialisirung von den Geistern der einzelnen Propheten 22, 6. Der Geist, der von Gott und dem zu Gott erhöhten Jesus immer aufs neue ausgeht und in der mannigfaltigsten Weise in der Welt wirksam wird, hört darum doch nicht auf, Einer zu sein [4]). Wenn der Vf sein im Entstehen begriffenes

[3]) Dieser Ausdruck darf nach 2 Jo 13 als johanneisch gelten.

[4]) Ebenso 1 Jo 4, 13; 5, 6. 8 einerseits und 4, 1—12 andrerseits, oder 1 Kr 12, 4—13 einerseits, 14, 32 andrerseits.

Buch wiederholt ein prophetisches nennt (1, 4; 22, 7. 10. 18. 19) und sich unbedenklich an die Reihe der Propheten anschließt oder durch Engelsmund die früheren Propheten Brüder des Vf's (22, 9) und seine nur in schriftlicher Form sich vollziehende Verkündigung an die Gemeinden ein *προφητεύειν* nennen läßt (10, 11), so darf dies doch nicht etwa unter Berufung auf ntl Worte wie 2 Tm 3, 16; 2 Pt 1, 21 bezogen werden auf eine besondere Einwirkung des hl. Geistes, welche der Vf bei der Aufzeichnung seines Berichtes erfahren zu haben sich bewußt war. Gewiß wird er als ein frommer Christ (cf 1 Jo 2, 20. 27) während und nach Vollendung dieser seiner Arbeit bittend und dankend des Geistes gedacht haben, dessen Einsprache und Zusprache zu Papier zu bringen ihm aufgetragen war. Aber mit größter Nüchternheit spricht er von dieser Arbeit. Wiederholt muß er an das von Anfang an ihm aufgetragene Schreiben (1, 11. 19; 2, 1) wieder gemahnt werden 14, 13; 19, 9; 21, 5, so daß man unwillkürlich an den hochbetagten Mann erinnert wird, der den Gebrauch von Papier und Tinte als einen ungenügenden und unbequemen Ersatz für die mündliche Aussprache ansieht (2 Jo 12; 3 Jo 13 f.). Wenn er einmal Lust spürt, auch solches niederzuschreiben, was besser verschwiegen bliebe, muß ihm gewehrt werden (Ap 10, 4). Sein Bewußtsein, eines Propheten Werk zu tun, gründet sich darauf, daß er ohne sein Zutun in einem Zustand der Ekstase Gestalten gesehen und Töne gehört hat, deren Wahrnehmung ihn mit der unmittelbaren Gewißheit erfüllt hat, daß er nicht das Opfer einer Sinnentäuschung, sondern Empfänger einer Offenbarung sei. Er bezeichnet den Eintritt dieses geistigen Zustandes zweimal (1, 10; 4, 2) durch *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, was zum Gegensatz hat ein *ἐν ἑαυτῷ γένεσθαι* AG 12, 11; wie auch Vorgänge, welche der Mensch in solchem Zustand erlebt, als „im Geist" sich vollziehende bezeichnet werden (Ap 17, 3; 21, 10). Der Eintritt dieses Zustandes wird anderwärts durch *ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις* ausgedrückt AG 10, 10, während ein weiterfolgendes *ἐν ἑαυτῷ διηπόρει* AG 10, 17 eine nach dem Wiedereintritt des Tagesbewußtseins einsetzende Erwägung bezeichnet [5]). Der Zustand der Entzückung und Entrückung hat bei dem Vf der Ap nicht ununterbrochen fortgedauert während der ganzen Zeit, in der ihm die in seinem Buch dargestellten Visionen zu teil wurden. Das *μετὰ ταῦτα* 4, 1 kann ebensogut eine Reihe von Tagen als von Stunden überbrücken. Man sieht an dieser Stelle förmlich den allmählichen Eintritt der Ekstase. Zuerst sieht Jo von seinem irdischen Standort aus eine offene Tür am Himmel; darauf hört

[5]) Vergleichbar ist auch unser deutsches „außer sich geraten" von fassungsloser Aufregung und „nicht bei sich sein" von Bewußtlosigkeit. Schon Plato, Timaeus p. 72[b] erkannte richtig, daß *μάντις* von *μαίνεσθαι* abgeleitet sei, gebraucht dort seinerseits dafür *τὸ τῶν προφητῶν γένος*, auch in anderen Schriften beides synonym.

er eine Stimme, die ihn dorthin hinaufsteigen heißt. Ohne daß ein „Gesagt, getan" zu lesen wäre, heißt es v. 2 *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι*. Sofort, aber auch erst jetzt fühlt er sich des Tagesbewußtseins beraubt und dem irdischen Leben entrückt, und er bekommt eine zweite bilderreiche Vision zu schauen. Sollte es dann nicht selbstverständlich sein, daß er die Zwischenzeit zwischen der ersten und der zweiten Vision dazu benutzt, den Befehl zu erfüllen, der ihm von 1, 11 an durch 9malige Wiederholung des Wortes *γράψον* eingeschärft worden war? Ähnlich wird es sich mit dem Verbot 10, 4 und dem neu eintretenden Gebot *γράψον* 14, 13; 19, 9; 21, 5 verhalten. Das Bewußtsein, solches, was sie im Zustand der Ekstase erlebt haben, nachher mündlich oder schriftlich anderen Menschen zu verkündigen, gab den christlichen wie den vorchristlichen Propheten den Mut, ihre Weissagungen mit einem *τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* und anderen sinnverwandten Worten einzuleiten [6]). Alles prophetische Reden, Handeln und Schreiben hat eine *ἀποκάλυψις* zur Voraussetzung (1 Kr 14, 6. 26. 29—32; Gl 1, 12; 2, 1).

Hieraus folgt aber keineswegs, daß in der mündlichen oder schriftlichen Wiedergabe solcher Erlebnisse und in der Auslegung derselben von der den Propheten und seine Hörer umgebenden Wirklichkeit abzusehen sei. Es ist im Gegenteil ein Kennzeichen der echten Prophetie aller Zeiten, daß sie in der Gegenwart des Propheten wurzelt, aus ihr Farben und Töne für ihre Weissagung des Zukünftigen hernimmt und dadurch den Hörern und Lesern verständlich wird. Der berufenste Ausleger aller Prophetie wäre der, welcher außer geschichtlicher Kenntnis der Zeitverhältnisse der alten Propheten die Gabe besäße, mit prophetischem Geist seine eigene Gegenwart anzusehen und zu beurteilen, wie Jesus und seine Apostel es getan haben. Uns anderen kann schon die Analogie des Traumes gute Dienste leisten, der bekanntlich sehr wenig erfindet und in der Regel nur bereits im Geist des Träumenden vorhandene Vorstellungen, Erinnerungen und Erwartungen verarbeitet und ohne den bewußten Willen des Träumenden zu neuen Bildern gestaltet. Die Ekstase ist an sich auch ebensowenig wie der Traum ein höherer Zustand der menschlichen Seele im Vergleich mit der Verfassung der Seele bei wachem Tagesbewußtsein.

[6]) AG 21, 11; cf 20, 23; 21, 4; 26, 23—25; 9, 17; 11, 28; 13, 2; 13, 6f.; 1 Tm 4, 1 (2 Tm 3, 1). Dem widerspricht auch Pl 2 Kr 12, 1—4 nicht. Er bezweifelt durchaus nicht, daß er in der Form von Visionen (*ὀπτασίαις*) Enthüllungen des Herrn (*ἀποκαλύψεις κυρίου*) empfangen habe (cf 1 Kr 15, 8), sondern bekennt nur, daß er die psychologische und physiologische Frage nicht beantworten könne, ob dabei eine tatsächliche Trennung der Seele vom Körper stattgefunden habe, oder ob die Gestalten, die er gesehen, die Leute, die er gehört, und die Ortsveränderungen, die er gefühlt hat, nur Einwirkungen der höheren Macht, die ihn in Ekstase versetzt hat, auf seine Nerven waren.

Die Ekstase gibt uns auch ebensowenig wie der Traum eine Bürgschaft dafür, daß das, was der Mensch in solcher Verfassung erlebt d. h. mit den Sinnen wahrzunehmen und zu tun oder zu leiden meint, auf der Wahrnehmung wirklicher, gegenwärtiger oder zukünftiger Tatsachen beruhe. Noch irriger wäre das Vorurteil, daß solche ekstatische Erlebnisse eben darum, weil sie vom bewußten Willen des Erlebenden unabhängig sind, von einer höheren geistigen Macht oder, christlich geredet, von Gottes hl. Geist bewirkt sein müssen. Die Geister aller echten und vorgeblichen Propheten müssen geprüft werden [7]). Der Verkündiger von Geheimnissen, die ihm in ekstatischem oder hypnotischem Zustand enthüllt sein sollen, ist bald als falscher Prophet entlarvt, wenn er, was nicht selten vorkommt, nichts weiter zu sagen weiß, als was er ebensogut erdichtet oder aus Büchern gelernt haben kann. Auch der echte Prophet ist leicht als solcher erkannt, wenn die, welche ihn hören, selbst noch die Erfüllung seiner Wahrsagung erleben. Immer wiederholter Prüfung aber bedarf es, wenn weder das Eine noch das Andere eintritt. Für die gerechte Würdigung einer prophetischen Schrift kommt ferner vor anderem in Betracht die Frage, ob die Verhältnisse, unter denen sie entstanden sein will, den Stempel der Wirklichkeit und darum auch der Wahrscheinlichkeit an sich tragen, oder ob wir nur Schattenbilder und Nebelgestalten zu sehen bekommen. Um von offenbar pseudepigraphen Apokalypsen zu schweigen, wüßte ich unter den prophetischen Büchern des AT's keines zu nennen, das in gleichem Maße, wie die joh. Ap, zumal in ihrem ersten Hauptabschnitt c. 1—3 die Zustände, unter welchen der Vf und seine ersten Leser lebten, und das Verhältnis, in welchem er zu ihnen stand, zu lebensvoller Darstellung gebracht hätte. Der Vf erinnert die Vorsteher der 7 Gemeinden an ihr löbliches Verhalten in der Vergangenheit und ihre gegenwärtige Nachlässigkeit in der Verwaltung ihres Amtes (2, 1—5. 20f.; 3, 1—3. 15—19) und an die Verfolgungen der Gemeinden von jüdischer und heidnischer Seite (2, 9. 12f.; 3, 9), wovon er selbst jetzt durch seine Verbannung nach Patmos als ihr Leidensgenosse seinen Anteil empfangen hat (1, 9). Er redet auch von Irrlehrern und falschen Propheten, die seit geraumer Zeit bei ihnen Einlaß und Anhang gefunden haben (2, 6. 14f. 20—23; 3, 2f.). Während im Blick auf das ganze Buch wiederholt die Beziehung desselben auf die nahe Zukunft und die Wiederkunft Christi betont wird (1, 1; 22, 6. 7. 10. 12. 20), wird doch auch mit besonderem Blick auf die Ansprachen an die 7 Gemeinden daneben als ein zweites bedeutsames Stück der Aufgabe des Propheten die Beleuchtung der

[7]) Unter anderem Gesichtspunkt sind weiter unten S. 49 A 11 diese *διακρίσεις πνευμάτων* (1 Kr 12, 10) nochmals zu betrachten.

gegenwärtigen Zustände genannt 1, 19: *ἃ εἶδον καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα.*

Wer aber ist dieser Prophet? Nur in der Buchüberschrift 1, 1 wird von ihm in dritter Person als einem Knecht Gottes Namens Johannes geredet. In der Briefüberschrift 1, 4 nennt der Vf sich nach Sitte des Altertums gleichfalls in dritter Person und mit dem nackten Namen, im weiteren Verlauf 1, 9; 22, 8 aber auch *ἐγὼ Ἰωάννης*. Schon daraus folgt, daß er im Kreise der 7 Gemeinden eine ebenso allgemein bekannte Persönlichkeit war, wie er seinerseits mit den inneren Zuständen dieser Gemeinden und dem Charakter ihrer Vorsteher bis in die verborgensten Schäden sich vertraut zeigt. Mit keinem Wort beruft er sich hiefür auf Nachrichten, die er durch andere erhalten hätte, oder fordert er Aufklärung und Rechenschaft darüber von den Angeklagten, wie Pl es tut 1 Kr 1, 11 ff.; 5, 1. 11. 13; Gl 1, 6; 3, 1; 2 Th 3, 1. Wenn er nicht der einzige Träger seines bei den Juden sehr verbreiteten hebräischen Namens [7a]) in der Provinz ist, so kann er

[7a]) Johannes der Täufer, der wie seine Eltern und sämtliche Glieder der ihm verwandten Familie Jesu, nur seinen hebr. Namen führte, wird in den Evv nach der ersten Einführung mit *ὁ βαπτιστής* Mt 3, 1 oder *ὁ βαπτίζων* Mr 1, 4 oder *ὁ Ζαχαρίου υἱός* Lc 3, 1 in der Regel nur Jo genannt. So auch in den Reden der AG. Das erscheint natürlich in der Zeit, ehe ein zweiter, Jesu noch näherstehender Jo eine berühmte oder doch in weitern Kreisen bekannte Persönlichkeit geworden war. Daß auch der 4. Evangelist an allen 18 Stellen, wo er als Erzähler ihn zu erwähnen hatte, es ebenso macht, entspricht seinem Schweigen über seine eigene Person. Dagegen wird der Ap. Jo entweder als Sohn des Zebedäus und Bruder des Jakobus bezeichnet oder durch den Zusammenhang kenntlich gemacht (Mt 4, 21; 10, 2; 17, 1; Mr 1, 19. 29 und noch 7 mal; Lc 5, 10; AG 12, 2) oder durch schlichte Eintragung seines Namens in den Apostelkatalog Lc 6, 14; AG 1, 13. Ähnlich wirkt die Zusammenstellung mit Petrus AG 3, 1—4, 19. Eine Verwechslung mit dem Jo mit dem römischen Beinamen Marcus (AG 12, 12. 25; 15, 37) war für die Leser der Schriften des Lc und des Jo dadurch ausgeschlossen, daß dieser in der heidnischen Welt und Christenheit immer nur Marcus genannt wurde (1 Pt 5, 13; Kl 4, 10; Phlm 24; 2 Tm 4, 11; AG 15, 39 und in der kirchlichen Literatur). Außerdem werden im NT noch erwähnt ein Johannes, Vater des Pt Jo 1, 43; 21, 15—17, ein Hoherpriester AG 4, 6 cf Bd V, 167, ein Davidide in der Form *Ἰωανάν* Lc 3, 27. Groß ist auch die Zahl der im NT nicht genannten Hohenpriester und berühmten Rabbinen dieses Namens, wie z. B. Jochanan ben Zakkai, ein Zeitgenosse des Apostels Jo. Dionysius Alex. um 200 konnte für seine Hypothese eines zweiten Jo von Ephesus als Vf der Ap keine andere Analogie für eine Mehrheit von Christen dieses Namens beibringen, als zahlreiche Christen, die von ihren Eltern die Namen Pl und Pt erhalten haben, also einen römischen und einen aus einem hebr. Wort übersetzten griech. Namen. Aus vornicänischer Zeit wüßte ich als christliche Träger des Namens Jo nur einen unter den Bischöfen von Jerusalem aus der Zeit vor Hadrian zu nennen, die sämtlich Juden waren (Forsch VI, 282 f. 291. 297. 300). Vielleicht sind dahin auch zu rechnen die syrischen Bischöfe und andere Geistliche in Persien unter König Sapor (310—381) cf das von Wright im Journ. of sacred literat. 1865 syr., 1866 S. 423—432 engl. herausgeg. Martyrologium.

doch keinen anderen Johannes neben sich gehabt haben, mit dem er ohne Beifügung unterscheidender Kennzeichen in dem nächsten oder auch in einem erweiterten Leserkreis hätte verwechselt werden können. Er fühlt auch kein Bedürfnis, in der Art wie Pl 1 Kr 4, 14—21; Gl 4, 13—20 sein Recht zu so scharfen Zurechtweisungen im Namen Jesu und des hl. Geistes durch seine bisherigen Beziehungen zu diesen Gemeinden zu begründen. Er ist, kurz gesagt, der eine und einzige Jo von Ephesus, von dem die Geschichte weiß (cf § 1 u. 3), der „Alte", wie er sich selbst (2 Jo 1; 3 Jo 1) und wie sein Schüler Papias ihn nennt (Eus. h. e. III, 39, 14. 15 cf 39, 4), der Mann, der die alten wie die jungen Gemeindeglieder väterlich als seine Kinder anredet (1 Jo 2, 12—18. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21; 3 Jo 4), und selbst da, wo er sich anschickt, Geschichte zu schreiben, es nicht unterlassen mag, im Ton des Predigers seine große Gemeinde anzureden (Jo 19, 35; 20, 31 cf 1, 14; 21, 24; 1 Jo 1, 3—4). Der Unterschied, der zwischen dem 4. Ev und der Ap in der Art seiner Selbstbezeichnung besteht, ist in der Verschiedenheit des Stoffs beider Bücher begründet. Im Ev, wo es galt, die Taten und Reden Jesu darzustellen, hat es ihm widerstrebt, sich und seinen Bruder und selbst seine Mutter mit Namen zu nennen und als Augen- und Ohrenzeugen der ev Geschichte zu kennzeichnen, und dies um so mehr, je näher er vor andern Aposteln dem Meister gestanden hatte. Auch ohnedies hatte der Evangelist deutlich genug gemacht, für wen er gehalten sein wollte (cf Bd IV^5, 7—12). Aber an der einzigen Stelle, wo er das Wort *ἀπόστολος* gebraucht Jo 13, 16, und an der einzigen Stelle, wo er auf die Zwölfzahl der zu diesem besonderen Dienst berufenen Männer hinweist 6, 67—71 cf 6, 13, fehlt jede Andeutung, daß der Erzähler einer von ihnen war. Hierin unterscheidet sich der Ap. nicht vom Ev. Jo spricht hier 2, 2 wie Pl 2 Kr 11, 13 von Pseudaposteln. An anderer Stelle 21, 14 cf v. 12; 7, 4—8 liest er auf den Grundsteinen des neuen Jerusalems die der Zahl der Stämme Israels entsprechenden Namen der Apostel, spricht und schreibt sie aber nicht. An einer dritten Stelle 18, 20 hört er die Heiligen und die Apostel und die Propheten Himmel und Erde aufrufen zum Jubel über den Sturz Babylons, weil Gott an dieser Welthauptstadt das Strafurteil gerächt hat, das sie an den ge-

Aus dem 595 Nummern umfassenden Verzeichnis von Trägern des Namens Jo im Diction. of Christ. biogr. III, 346—429 sieht man, daß der Name erst vom Anfang des 4. Jahrhunderts an in der griechisch-römischen Welt auftaucht nr. 47. 49; auch ein ägyptischer Bischof im Anfang der arianischen Streitigkeiten bei Epiph. haer. 68, 5 f. führt denselben. — Merkwürdig ist, daß unter den 192 jüdischen Grabschriften von Rom, die von Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom I, 458 ff. mit musterhafter Genauigkeit verzeichnet sind, kein einziger Johannes sich findet.

nannten drei Klassen von Märtyrern vollstreckt hat[8]). Ist schon vor Abfassung der Ap Babylon der typische Name für Rom oder, anders ausgedrückt, ist Rom an die Stelle von Babylon als Typus der noch keinem Menschen offenbarten Welthauptstadt der Endzeit getreten (1 Pt 5, 13), so mußte jeder verständige Leser verstehen, daß mit den Aposteln die in Rom als Märtyrer gestorbenen Ap. Pt und Pl gemeint seien und mit den vor ihnen genannten ἅγιοι die übrigen Opfer der neronischen Christenverfolgung cf 6, 8—11. Auf die Person des Vf's als einen Apostel weist kein deutlicher Fingerzeig. Dies erklärt sich aber daraus, daß die diesmalige Aufgabe des Jo weder mit seinem Apostelamt noch auch mit seiner Eigenschaft als ein unmittelbarer Jünger Jesu etwas zu schaffen hat. Außer Jo ist keiner der Ap. ein Prophet geworden. Nur pseudonyme Apokalypsen, wie die ziemlich alte Apokalypse des Petrus und andere mehr oder weniger zu der gleichen Gattung gehörende noch jüngere Schriften sind einem Apostel zugeschrieben worden, und von keinem der im NT mit oder ohne Namen erwähnten christlichen Propheten und Prophetinnen ist überliefert, daß sie zum Jüngerkreise Jesu gehört haben[9]). Alle Weissagungen aber, d. h. alle echte, mündliche wie schriftliche Prophetie hat eine vom Willen des Propheten unabhängige Einwirkung und Mitteilung des Geistes Gottes und Christi, eine ἀποκάλυψις zur Voraussetzung[10]). Je individueller das Erlebnis ist, durch welches der Prophet zu den Erkenntnissen gelangt ist, die er andern zu verkündigen sich gedrungen fühlt oder beauftragt ist, und je wunderbarer und bisher verborgener die Tatsachen sind, die er zu melden hat, um so unverhohlener muß er mit seiner Person dafür eintreten, daß alles, was er seinen Brüdern als ein Wort Gottes oder Christi oder des hl. Geistes verkündigt, wirklich von ihm geschaut und gehört worden ist. Das tut Jo in Ausdrucksformen, welche sich ihm als einem fleißigen Leser der prophetischen Bücher des AT's nahe legen mußten[10a]), sobald er sich bewußt war, wie jene

[8]) Welcherlei Personen unter den an dritter Stelle genannten Propheten zu verstehen seien, soll zu 18, 20 erörtert werden.

[9]) AG 11, 27f.; 13, 1—4; 15, 32; 19, 6; 20, 23; 21, 4. 9. 10. 11. Überall, wo die Propheten neben und hinter den Ap genannt werden 1 Kr 12, 28; Eph 2, 20; 3, 5; 4, 11, bilden sie eine Klasse für sich. Pl, der darauf pocht, daß er in seinem Berufsleben alle, auch die wunderbarsten Kennzeichen eines von Christus berufenen Apostels aufzunehmen habe 2 Kr 12, 12, hat sich nie für einen Propheten ausgegeben. Wenn ihm „der Geist" einen Wink gibt, geschieht es durch Vermittlung anderer Christen wie des Propheten Silas = Silvanus AG 16, 6f. (cf 15, 32. 40); 20, 23; 21, 4. 9. 11; auch mit 19, 1 (nach Rec. A) wird es sich nicht anders verhalten.

[10]) Cf außer den schon in A 9. 10 angeführten Beispielen Lc 2, 26. 36; 4, 14—19; AG 1, 16; 1 Th 5, 19—20; 2 Pt 1, 20f. und von den reichhaltigen Erwägungen 1 Kr 12—14 besonders 14, 26—32.

[10a]) Hinter den Buchtiteln der prophetischen Bücher des AT's, welche in der Regel Eigennamen, Herkunft oder Aufenthaltsort und die Zeit des

Schriftpropheten alter Zeit in Visionen Kundgebungen Gottes empfangen zu haben. Er tut es in reichstem Maße vom ersten bis zum letzten Blatt mit Nennung seines Namens (1, 1. 4. 9; 22, 8), mit wiederholtem Hinweis auf seine derzeitige äußere Lebenslage und auf die Seelenverfassung, in welcher er empfangen hat, was er als Kundgebung Christi an die Gemeinden weitergibt (1, 9—10; 20, 1) und in hundertfältiger Anwendung des Ich als Subjekt zu einem εἶδον oder ἤκουσα oder auch in anderen Ausdrucksformen (z. B. 1, 12. 17; 4, 1; 10, 8; 11, 1; 17, 1; 21, 9 ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ). Der Zeuge muß seinen Namen für sein Wort einsetzen, zumal wenn er zu Leuten redet, die ihn dem Namen nach, aber keineswegs alle von Angesicht kennen. Daß aber der Vf von vornherein auf eine Verbreitung seines Buchs über den Kreis der 7 Gemeinden hinaus rechnet, ist in Anbetracht des ausgesprochen gemeingiltigen Charakters ihres Inhalts zweifellos. Allen Knechten Gottes auf Erden gilt ja, was der Geist durch Jo den 7 Gemeinden sagen läßt (1, 1; 22, 6. 21 μετὰ πάντων ohne ὑμῶν). Bei der ganzen Christenheit auf Erden, „der Braut und Ehegattin des Lammes" soll das Buch einen Widerhall finden 21, 2. 9; 22, 17. Nachdem 22, 6—7 noch einmal der wesentliche Inhalt des ganzen Buchs in die Verkündigung Jesu „ich komme bald" zusammengefaßt ist, gewinnt das hieran sich eng anschließende Wort (22, 8): „und ich Jo bin der, welcher dies hörte und sah" das Gewicht

---

Empfangs der Offenbarung angeben (nur bei einigen der kleinsten Bücher genügten die nackten Namen: Obadja, Habakuk, Maleachi, dazu noch Namen des Vaters: Joel, Nahum, Jona), tritt bald früher, bald später das Ich des Vf's ein. Bei Jeremia schon 1, 4 und immer wieder 1, 9, 11. 13; 2, 1; 3, 6. 11; 4, 10; 8, 23 (al. 9, 1 ff.), 13, 1. 68 etc., zwischendurch aber häufig der Name 11, 1; 18, 1, oft mit neuer Datirung 21, 1; 25, 1; 26, 1; 27, 1, auch mit Bezeichnung des Vf's als Prophet 28, 5. 15; 29, 1; 34, 6; 47, 1. Letzteres auch Jesaja von sich 38, 1; 39, 2, ähnlich 20, 2. 3; 37, 21, nachdem schon mit 6, 1—13; 8, 1—18 das Ich dafür eingetreten war. Hosea gebraucht hinter 1, 1—2 nur einmal in der Erzählung 3, 1—3 Ich, sonst überall Er. Bei Amos, der nicht ein Prophet heißen wollte (7, 14), obwohl er sein Weissagen als eine von Gott ihm auferlegte Pflicht ansieht (3, 7 f.; 7, 15), tritt erst in der 2. Hälfte des Buchs zur Einleitung von 5 einzelnen Visionen das Ich ein. Ezechiel bezeichnet so häufig wie kein anderer Prophet seine mündliche und schriftliche Verkündigung der empfangenen Offenbarungen als ein προφητεύειν (von 4, 7 an bis 39, 1 cf Ap 10, 11) und weiß sich vom ersten Anfang seiner Vision an als einen von Gott berufenen echten Propheten (2, 5 und in dem ganzen Abschnitt 2, 3—9) und betrachtet zugleich sein persönliches Erleben als ein weissagendes Wunderzeichen 24, 24. Während Gott ihn beharrlich als Menschenkind anredet, spricht er von sich, im ganzen Buch, nur in erster Person, am auffallendsten mit einem der genauen namentlichen Bezeichnung vorangestellten und durch die gewählte Form stark betonten Ich. Im Vergleich damit ist die Selbstbezeichnung des Vf's der Ap eine überaus bescheidene, ohne doch darum der Deutlichkeit zu ermangeln. Auch Sacharja und Daniel in dieser Beziehung zu vergleichen, verbietet sich hier durch die verwickelte Frage nach der Komposition dieser Bücher.

eines Zeugeneides. So unpassend hiebei die Berufung auf seinen Apostolat gewesen wäre, ebenso ausreichend war der bloße Name Jo. In allen Gemeinden, wohin während der Jahre 95—125 die Ap kam, kannte man schon aus der Missionsgeschichte, aber auch aus den synoptischen Evv mit Einschluß des Mt, das kaum noch hier und da der mündlichen Dolmetschung in den Gottesdiensten bedurfte, den einzigen namhaften Christen Namens Johannes (s. vorhin S. 45 A 7[a]), den Sohn des Zebedäus, den in jungen Jahren in die Jüngerschaft Jesu eingetretenen und von allen Ap. allein noch lebenden Jo. Bei dem lebhaften Verkehr der Gemeinden jener Zeit und der Bedeutung, welche für jeden Christen das Schicksal aller Ap. haben mußte, erscheint es undenkbar, daß in den dortigen Gemeinden nicht bekannt gewesen sein sollte, daß derselbe Jo seit 3 Jahrzehnten als Oberhirte der kleinasiatischen Gemeinden tätig sei. Je höher der Anspruch ist, den dieser Mann als Prophet für sein geschriebenes Wort erhebt (22, 7—9. 18—19), um so ernster ist angesichts der Tatsache, daß es von jeher neben den von Gott gesandten und erleuchteten Propheten auch Lügenpropheten gegeben hat und bis ans Ende der Tage geben wird, auch die Pflicht zu nehmen, welche Jesus und die Ap. einzuschärfen nicht müde geworden sind, den Geist jedes neu auftretenden Propheten zu prüfen, ob er von Gott ihm enthüllte Wahrheit verkündigt, oder ein meineidiger Lügner ist[11]). Auch der heutige Leser und Ausleger der Ap darf der Frage nicht ausweichen, ob der Jo, der bei aller Unbehilflichkeit des Ausdrucks so unausweichlich klar zu reden versteht, ein von Jesus gesandter treuer Zeuge alles dessen ist, was er in Stunden der Ekstase gesehen und gehört hat, oder ein Lügenprophet, der sich selbst das Urteil gesprochen hat. Unter den Menschen, über welche er das unwiderrufliche Todesurteil fällt (20, 8), stehen an erster und letzter Stelle alle Feiglinge und alle Lügner.

Hiemit ist das Selbstzeugnis der Ap noch keineswegs erschöpft. Für die Zeit ihrer Abfassung ist von entscheidender Bedeutung auch noch erstens das Verhältnis der Christen zu der nichtchristlichen Bevölkerung und insbesondere zum römischen Staat, zweitens die Verfassung der christlichen Gemeinden. Bekanntlich hat es auf dem Wege des Ev's von Jerusalem bis Rom von jüdischer wie von heidnischer Seite nicht an Angriffen auf das Leben einzelner Christen und die Sicherheit der Gemeinden, an Verleumdungen und hierauf gegründeten Anklagen gegen sie vor

[11]) Cf Jes 9, 14f.; Jer 6, 13ff.; 14, 13—15; 23, 9—40; Ez 13, 1—16; 22, 28. — Mt 7, 15—23; 24, 11. 24. — 1 Th 5, 19—22; 2 Th 2, 1—12; 2 Tm 2, 16—19; 3, 1—9; auch Rm 12, 6; AG 8, 18—24; 13, 6—11; 1 Jo 4, 1—6; Ap 2, 20. Aus der Zeit der joh. Ap ist besonders bemerkenswert Herm. mand. XI, 1—21. S. auch oben S. 45 A 7[a].

jüdischen und römischen Richtern gefehlt[12]). Es ist auch nicht zu verkennen, daß in den letzten Jahren der Regierung Neros die gehässigen Verleumdungen und tätlichen Beleidigungen sich gesteigert und weiter verbreitet haben, und daß ihre Beurteilung in Strafprozessen vor römischen Richtern ungünstiger ausfiel wie vorher[13]). Hierauf fußte nach dem Bericht des Tacitus (annal. XV, 44) Nero, als er den Verdacht, den gewaltigen Brand in Rom im J. 64 (c. 38—43) selbst angestiftet zu haben, am 6. Tage nach der Entstehung des Brandes (c. 40) dadurch von sich abzuwälzen suchte, daß er eine große Anzahl römischer Christen verhaften, als Brandstifter vor Gericht stellen und in bestialischer Weise hinschlachten ließ[14]). Daß aber hieran eine von Nero angeordnete und von den Statthaltern in den Provinzen des römischen Reichs durchgeführte Christenverfolgung sich angeschlossen habe, ist eine sehr spät auftauchende Fabel[15]). Auch unter den Kaisern Titus und Vespasianus und in den ersten Jahren Domitians verlautet nichts von obrigkeitlichem Einschreiten gegen die Christen in Rom und in den Provinzen. Erst in den letzten Jahren Domitians (a. 93—96) hat nach einer langen Friedenszeit eine vom Kaiser veranlaßte, meistens in strafrechtlichen Formen sich haltende Christenverfolgung eingesetzt, welcher erst durch die Reaktion unter Nerva (96—98) Einhalt getan wurde[16]). Von grausamen Hinrichtungen, wie sie Nero zum Teil unter persönlicher Beteiligung vollstrecken ließ, ist nichts überliefert, wohl aber von Verbannungen auf kleine Inseln. Auch die gut bezeugte Vorladung von Nachkommen der Familie Jesu nach Rom, ihrer Überführung dorthin, ihrem Verhör und ihrer Freisprechung durch den Kaiser selbst war

---

[12]) AG 6, 11—8, 3; 12, 1—17; 13, 50—14, 20; 16, 19—17, 10; 18, 12—17; 21, 27—26, 32; Jk 2, 6 f.; Gl 6, 17; 1 Kr 4, 9—13; 2 Kr 11, 23—26.

[13]) 1 Pt 1, 6; 2, 12—20; 3, 13—17; 4, 12—16; 5, 6—9; 2 Tm 1, 8. 16; 4, 6—18.

[14]) Dasselbe Sulpic. Sev. chron. II, 29 und ohne Beziehung auf die Feuersbrunst Suet. Nero 16.

[15]) Zuerst bei Orosius adv. paganos VII, 7, 10: (*Nero*) *primus Romae Christianos suppliciis et mortibus affecit ac per omnes provincias pari persecutione excruciari imperavit* etc. Ob Sulpicius Sev. Chron. II, 29, 3 mit seiner Zwischenbemerkung ohne abermalige Nennung Neros (post etiam datis legibus religio vetabatur etc.) dasselbe sagen wollte, ist mehr als zweifelhaft. Lact. de mort. persec. 3 und Eusebius u. a. sagen nichts von derartigen Edikten Neros für das ganze Reich.

[16]) Außer den Fragmenten des Hegesippus (cf Forsch VI, 228—273), dem Clemensbrief an die Korinther und dem Hirten des Hermas (s. mein Buch über diesen S. 44—49. 118—135) kommen für das Verhältnis Domitians zu den Christen auch noch in Betracht Sueton Domitian c. 15; der heidnische Römer Bruttius, citirt von Euseb. chron. (Armen. Übers. ed. Karst p. 218; Bearbeitung des Hieronymus ed. Helm p. 192), berücksichtigt auch ohne Namennennung h. e. III, 20, 10 und Melito bei Eus. h. e. IV, 26, 9 (Zusammenstellung mit Nero wie bei Tertull. apol. 5, Lact. mort. persec. 3).

nur ein Akt der über das ganze Reich sich erstreckenden Christenverfolgung. So hat der in Palästina geborene Judenchrist Hegesippus, der mehrere Jahre um 152—156 in Rom zugebracht hat, diese Ereignisse dargestellt und nur, weil man in Rom wußte, daß ein Glied derselben Familie von dem römischen Prokurator Pontius Pilatus als „König der Juden" ans Kreuz geschlagen worden war (Tac. ann. XV, 44 cf AG 17, 7; Joh 19, 19), konnte bei dem argwöhnischen Domitian der Verdacht entstehen, daß auch andere Davididen und Verwandte des gekreuzigten Judenkönigs staatsgefährliche Unternehmungen im Schilde führen würden. Vergleicht man mit diesen sicheren Tatsachen die Angaben der Ap, so kann auch die Zeit ihrer Abfassung nicht mehr als zweifelhaft gelten. Schon die Tatsache, daß der Vf lediglich um des Wortes Gottes willen, das er bis vor kurzem im Kreise der 7 Gemeinden unangefochten gepredigt hat und um der Bezeugung Jesu willen auf die Insel Patmos verbannt worden ist (c. 1, 9), beweist, daß diese Strafe nur von dem Statthalter der Provinz Asien über ihn verhängt worden sein kann, und daß dies nicht während der Jahre 64—94 geschehen ist, sondern zwischen 94 und 96. Die Bedrängnis, unter deren Last er jetzt steht, teilt er nach derselben Stelle mit seinem ganzen Leserkreis. Nur an zwei Stellen wird auf blutige Martyrien hingewiesen, 2, 10 und 2, 13. Aber schon der Umstand, daß an beiden Stellen nur eine einzelne Person erwähnt wird, beweist, daß es sich nicht um eine blutige Verfolgung ganzer Gemeinden oder gar der Christen in der ganzen Provinz handelt, wie etwa in Bithynien zur Zeit des Briefwechsels zwischen Plinius und Kaiser Trajan. Der jüngsten Vergangenheit muß die Tötung des Antipas in Pergamon angehören, da die gegenwärtige bedrohte Lage der dortigen Gemeinde durch die Erinnerung an die ebendort geschehene Tötung dieses Mannes begründet wird. Daß dieses Ereignis nicht eine von der Ortsobrigkeit oder vom Statthalter der Provinz verhängte und vollstreckte Strafe war, wird die Auslegung zeigen. Die allgemeine Bedrängnis sämtlicher Christen der Provinz hat in der Gemeinde zu Smyrna, die hier 2, 10 in ihrer Gesamtheit angeredet wird (ἐξ ὑμῶν . . ἕξετε), das Besondere an sich, daß sie bei innerem Reichtum äußerlich arm ist, und daß sie von der dortigen Judenschaft angefeindet wird (v. 9). Von einer durch die Obrigkeit angeordneten Verfolgung der Christen als solcher ist auch hier nicht die Rede. Während in der Ansprache an die Pergamener der Blick an der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit haftet, blickt der Seher hier in die Zukunft. Er weissagt den Smyrnäern, daß sie in Zukunft eine kurze nur zehn Tage dauernde Leidenszeit zu erwarten haben, in der einige Gemeindeglieder ins Gefängnis werden geworfen werden. Aber auch an blutigen Martyrien wird es dann nicht fehlen.

Schon die Selbstbezeichnung Christi als des aus dem Tode lebendiggewordenen und die abschließende Verheißung (v. 11), daß der Sieger in solchem Kampf von dem zweiten Tode nichts werde zu leiden haben, stellt den Sinn der Mahnung fest: „Sei treu bis zum Tode, und ich werde dir den Kranz des Lebens geben". Wie buchstäblich diese Weissagung im J. 155 in Erfüllung gegangen ist, wird die Auslegung zeigen. Die noch immer von vielen geglaubte Abfassung der Ap um 68—70 ist hiedurch ebenso deutlich widerlegt, wie die Überlieferung der Schüler des Jo von Ephesus, daß die Ap um 94—96 geschrieben sei, dadurch bestätigt ist.

Zu demselben Ergebnis führt die Erwägung des Standes der Gemeindeverfassung in den 7 kleinasiatischen Gemeinden, für welche die ganze Ap zunächst geschrieben wurde. Es muß der Auslegung von 2, 1—3, 22 vorbehalten bleiben, zu beweisen, daß in diesen Städten die Leitung der Einzelgemeinde mit voller Verantwortung für die religiösen und moralischen Zustände derselben in der Hand je eines Bischofs lag[17]). Der Bischof ist es, der „die geistlichen Opfer" der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde auf dem himmlischen Altar Gotte darbringt und daher seine Benennung als ὁ ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας bekommen hat. Daß diese monarchische Zuspitzung des Gemeindelebens und des Gottesdienstes zu Lebzeiten des Pl und des Pt in den kleinasiatischen Gemeinden noch nicht bestanden hat, zeigen die Briefe des Pl von denjenigen an die Thess. bis zum 2 Tm, der 1 Pt und die AG mit unwidersprechlicher Deutlichkeit. Dagegen finden wir in den Briefen des Ignatius an teilweise die gleichen Gemeinden, auch in dem Brief Polykarps an die Philipper die Episkopalverfassung als eine bereits festbegründete Einrichtung[18]).

---

[17]) Ap 6, 8—11 bezieht sich einerseits auf alle christlichen Märtyrer von Stephanus an, andrerseits auf Martyrien der Endzeit.

[18]) Auch 3 Jo v. 9—10 ist der monarchische Episkopat vorausgesetzt. Ein an eine Gemeinde, sei es die 2 Jo 1 angeredete oder die 2 Jo 13 erwähnte Schwestergemeinde, gerichteter Brief wird durch Diotrephes unwirksam gemacht, der in seinem Ehrgeiz Anweisungen und Empfehlungen des Apostels mißachtet und sogar einzelne Gemeindeglieder nach Willkür ausschließt. Die gleichzeitig in 2 Jo und 3 Jo noch deutlicher als in 1 Jo zu Tage tretende oberhirtliche Stellung des Ap. Jo wird zugleich mit der verantwortungsvollen Stellung des einzigen einer Stadtgemeinde vorstehenden Bischofs in der wahrscheinlich von Leucius herrührenden Erzählung bei Clemens quis div. 42, 2—9, anschaulich geschildert. Als solch' einen Bischof zeigt sich Polykarp nicht nur in dem Bericht seiner Gemeinde über seinen Tod, sondern schon in den mindestens 40 Jahre älteren Briefen des Ignatius, ebensowohl in dem an die Gemeinde von Smyrna 8. 12, 2, als in dem wenige Tage später geschriebenen an Polykarp (inscr., c. 5, 2; 6, 1; 7, 2; 8, 1—2). Polykarp selbst nennt im Eingangsgruß an die Gemeinde von Philippi, wo es damals noch keinen Bischof gab, neben sich die Presbyter seiner Gemeinde, redet aber trotzdem vom Anfang bis zum Ende seines Briefes nicht ein einziges Mal im Namen des Presbyteriums in der Mehrzahl, sondern immer nur von sich in der Einzahl. Dem widerspricht es nicht, sondern dient nur zur Bestätigung des Gesagten, daß er sich einmal mit der ganzen Gemeinde

Daß man unter anderem auch hierin einen Beweis von der Unechtheit der ignatianischen Briefe zu finden gemeint hat, die in der gesamten christlichen Literatur der ersten 3 Jahrhunderte nur noch durch die Briefe des Pl an stark ausgeprägter Eigenart des Vf's und an Fülle unerfindlicher Bezugnahmen auf persönliche Erlebnisse übertroffen werden, war eine Geschmacksverirrung, von der man hoffen darf, daß sie niemals wieder zur Herrschaft kommen wird [19]). Hartnäckiger scheint sich das Vorurteil behaupten zu wollen, daß die Entwicklung der Gemeindeverfassung im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter in der ganzen Christenheit wesentlich gleichmäßig und gleichzeitig vor sich gegangen sei. Während in den kleinasiatischen Gemeinden erst nach dem Tode des Pl und des Pt, auch in Macedonien noch nicht zu der Zeit, da Polykarp an die Gemeinde von Philippi schrieb, in Rom erst nach der Zeit des Clemens und des Hermas von dem einen Bischof als dem Hirten und Oberhaupt der Ortsgemeinde geredet wurde und geredet werden konnte, war längst in Jerusalem dieser Episkopat entstanden und zwar gleichzeitig mit dem Presbyterat, nach dem Erlöschen des Siebenmänneramtes und dem Aufhören der regelmäßigen Residenz der 12 Apostel in Jerusalem. Von dort aus hat sich dieser judenchristliche, vom Presbyterat völlig unabhängige Episkopat nach Antiochien und der Provinz Asien verbreitet. Ignatius findet ihn dort in voller Geltung vor; aber auch schon der Jo von Ephesus, der Vf der Ap und der Briefe seines Namens setzt diesen Episkopat voraus. Niemand anders als die um 68—70 von Palästina nach Ephesus und Umgegend übergesiedelten Jünger Jesu, der Apostel Johannes, der Evangelist Philippus, nach beachtenswerter Überlieferung auch noch andere Apostel, wie z. B. Andreas, kann zu dieser Umgestaltung der Gemeindeverfassung in Kleinasien die Anregung gegeben haben. Zu einer Zeit, da noch keinerlei, sei es geistliche oder weltliche Macht die Einzelgemeinden zusammenschloß und beherrschte, erforderten Umbildungen bestehender Gesellschaftsordnungen wie diese mehr als ein Jahrzehnt.

---

von Smyrna in ein Wir zusammenfaßt und der ganzen Gemeinde von Philippi gegenüberstellt (c. 11, 3), wo er sagt, daß er selbst noch kein Christ war, und eine Christengemeinde in Smyrna noch nicht existirte, zu einer Zeit da Pl die Christen von Philippi (und überhaupt in Macedonien) in allen und vor allen Gemeinden rühmte (cf c. 1, 2; 3, 2 und dazu Paulus Phl 1, 5—7; 4, 15). Von den mannigfaltigen Konjekturen, womit man den nur lateinisch erhaltenen Satz: *qui estis in principio epistolae ejus* erträglich zu machen versucht hat, scheint mir heute die beste: *οἵτινές ἐστε ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ*. Wenn ich mich recht erinnere, verdanke ich sie einer brieflichen Mitteilung von E. Nestle. Cf 1 Kr 9, 2; Rm 1, 5; Gl 2, 8; AG 1, 25.

[19]) Schon 1873 habe ich die hier berührte Frage wesentlich ebenso beantwortet in m. Ignatius von Antiochien S. 295—332. 438—453. Cf auch Forsch VI, 235—242. 295(A 1)—300 über die Forterbung des monarchischen Episkopats im davidischen Geschlecht bis gegen Ende des 3. Jahrhunderts, neuerdings auch im Komm. z. AG Bd V, 384f. 391. 505—513. 735.

Darnach erscheint die Hypothese einer Abfassung der Ap um die Zeit bald nach Nero's Tod († 8. Juni 68, Regierungsantritt Vespasians 1. Juli 69) abermals ausgeschlossen und die Überlieferung ihrer Abfassung um 95 abermals bestätigt.

§ 3. Die verneinende Kritik. Schon vor Abfassung der Ap zeigt sich innerhalb der Christenheit, besonders deutlich in deren heidenchristlichem Teil eine Abneigung gegen alle in der Kirche fortlebende und in den Gottesdiensten sich äußernde Prophetie. Ob dazu Worte Jesu, wie sie Lc 16, 16; Mt 11, 11—13 überliefert sind, oder unerfreuliche Erscheinungen bei Gelegenheit des Lautwerdens von Prophetenstimmen in den Versammlungen Anlaß oder Vorwand gegeben haben, mag dahingestellt bleiben. Pl fühlt sich gedrungen, nicht nur im Gegensatz zur Bevorzugung anderer Geisteswirkungen in der Gemeinde, der prophetischen Rede eine bevorzugte Stellung zu sichern (1 Kr 14, 1—33 cf 12, 28—31; Rm 12, 6ff.), sondern warnt ganz allgemein vor Dämpfung des prophetischen Geistes in der Gemeinde und vor grundsätzlicher Geringschätzung der prophetischen Rede (1 Th 5, 19—21). Selbst gegen solche Weissagungen, welche Jesus dem AT entlehnt und dadurch, daß er sie in sein Ev aufnahm, für seine Gemeinde wieder lebendig gemacht und bestätigt hatte, wurde offener Widerspruch erhoben (1 Kr 15, 12—19. 32—35; 2 Pt 3, 1—16 cf 1, 16—21). Solche Stimmungen mußten, wenn sie nicht gründlich überwunden wurden, der Aufnahme der Ap in den Kreis der kirchlichen Vorlesebücher und nicht minder dem fortdauernden Ansehen dieses Buches im Wege stehen. Dabei will bedacht sein, daß einerseits in mehreren der Ansprachen an die 7 Gemeinden gegen diese und besonders gegen deren Vorsteher schwere Anklagen erhoben werden (2, 4—7. 14—16. 18—24; 3, 1—3. 14—18), und daß es andererseits nach 3 Jo 9—11 unter diesen Gemeindevorstehern auch an solchen nicht gefehlt hat, welche dem „Alten" von Ephesus trotzigen Widerstand leisteten. Gegenüber den strafenden Worten Jesu, welche derselbe Jo ihnen übermittelt hat, ist keinerlei Widerspruch von seiten eines der Empfänger erhoben oder die Annahme und Weiterbeförderung des ganzen schweren Briefs (1, 4—22, 21) verweigert worden. Dies ist auch für die selbstbewußtesten Glieder dieses Kreises (3, 17—18) eine moralische Unmöglichkeit gewesen. Denn erst nach dem Tode Polykarp's, des letzten Schülers des Jo von Ephesus (a. 155) und dem ersten Auftreten des neuen Propheten Montanus (a. 157 s. oben S. 15 A 34), also mehr als 60 Jahre nach der wohlverbürgten Abfassungszeit (§ 1 u. 2) und etwa 90 Jahre nach der angeblichen Entstehung des Buchs um d. J. 69 ist von einer Partei, die sich für rechtgläubig ausgab, zunächst im Heimatland der joh. Schriften heftiger Widerspruch erhoben worden gegen die bisherige kirchliche

Geltung sowohl der Ap als des 4. Ev's [1]), vielleicht auch der joh. Briefe [2]). Um 180 bestreitet Irenäus diese „wahrhaft unseligen"

[1]) Cf GK I, 220—262; II, 967—991; 1020—1022; Grundriß[2] S. 19. Dazu auch Forsch V, 25—57 über die Chronologie des Montanismus. Nur in einem, allerdings nicht unwesentlichen Punkt, bedürfen diese meine früheren Ausführungen einer sachlichen Berichtigung durch ein bisher übersehenes Fragment des Hippolytus über Cajus und Kerinth, worüber NKZ 1922 S. 405—413 berichtet wurde s. in Kürze auch hier unten S. 57 ff. — Die an der Kathedra Hippolyts im Museum des Laterans angeschriebene Liste seiner Schriften findet man zugleich mit allen anderen Inschriften der Kathedra im C. I. Gr. IV (a. 1877) p. 280—288 nr. 8613; ferner bei F. X. Kraus in seiner RE. der christlichen Archäol. (a. 1882) I, 66 ff. und bei Lightfoot, S. Clement of Rome (a. 1890) II, 325 f. Kraus bemerkt, daß er sie nach einer neuen im Frühjahr 1882 (von wem?) ausgeführten Kollation wiedergebe, bemerkt aber zugleich, daß einzelnes in älteren Abdrücken zu Lesende nicht mehr zu lesen sei. Ich habe im Oktober 1913 die für mich allein wichtigen Zeilen kopirt und verstehe nicht, wie Kraus, der S. 660 die Wiedergabe von Kirchhof als die beste bezeichnet, l. 21 der Inschrift ωδα εις drucken lassen konnte. Ich fand dort deutlich genug zu lesen, was hier mit Zeilenabteilung, aber in Minuskel folgt: l. 5—8 υπερ του κατα Ιω|ανην | ευαγγελιον και απο|καλυψεως und l. 21 f. ωδαι ις πασας τας γρ|αφας. Die von Verehrern Hippolyts, also sicherlich noch vor 250 auf Stein geschriebene Liste enthält bei weitem nicht alle uns sicher überlieferten Titel seiner Schriften. Von den für die Ap in Betracht kommenden Arbeiten fehlen in derselben: die Schrift über den Antichrist, der Komm. zu Daniel, die „Kapitel gegen Cajus". Große Stücke der letztgenannten Schrift sind in syrischer Übersetzung erhalten (s. Anfang dieser Anm.), und als eine der „Oden auf alle (hl) Schriften" dürfen wir den in lat. Prosa übersetzten sog. Kanon des Muratori ansehen cf NKZ 1922 S. 417—436. Da es sich um mehrere solche Oden d. h. Lehrgedichte handelt, wissen wir nicht, ob nur eines oder, was allein wahrscheinlich ist, mehrere solche dem AT gewidmet waren (etwa Gesetz und histor. Bücher, Propheten, Psalmen und andere poetische Bücher). Wegen der Zeitangabe Mur. l. 75 und wegen jeden Mangels an Bezugnahme auf eine rücksichtslose Anfechtung der joh. Ap in der römischen Gemeinde ist anzunehmen, daß der C. Mur. ziemlich früh, etwa um 190, später, etwa um 200 die Apologie für das 4. Ev und die Ap, welche Kenntnis von den Alogern, aber noch nicht von Cajus und Proklus voraussetzt, endlich um 210 die Schrift gegen Cajus geschrieben ist. Ob mit dem Gegensatz der von Epiphanius so genannten „Aloger" gegen den Montanismus der Ausschluß der Ap aus dem Kanon der syrischen Nationalkirche zusammenhängt, läßt sich bis jetzt noch nicht mit Sicherheit entscheiden. Chronologisch ist dies sehr wohl möglich. Ist Tatian nach seiner Rückkehr aus dem Abendland um 170—175 der Schöpfer des ntl Kanons der Kirche von Edessa gewesen (Grundriß[2] S. 44—53), so muß er vom Montanismus und von dem Widerspruch der Aloger gegen die Ap gewußt haben, und seine Verwerfung der Ap wäre nur ein weiterer Beweis seiner Abwendung vom Standpunkt seines Lehrers Justin. Wie er in mehr als einem Punkt von Marcion sich hat beeinflussen lassen, ohne Marcionit zu werden, so wäre wohl begreiflich, daß er in bezug auf die Ap sich von den antimontanistischen Urteilen der „Aloger" deren Verwerfung der Ap angeeignet, das 4. Ev dagegen in Ehren gehalten hätte, also in der Kritik des kirchlichen Kanons diejenige Stellung eingenommen hat, die wir bisher irrtümlich dem Cajus zugeschrieben haben.

[2]) Epiphan. haer. 51, 34 in. spricht dies nur als Vermutung aus, indem er ihre Absicht mit den Worten beschreibt: παρεκβάλλειν τὰ τοῦ ἁγίου

Leute, wie er sie nennt, ohne ihnen einen bestimmten Namen zu geben. Ganz den gleichen kritischen Standpunkt wie diese vertrat, wie erst neuerdings im Gegensatz zu der Verdunkelung des wahren Sachverhaltes durch Eusebius, ans Licht gekommen ist, ein gewisser Cajus in Rom, zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrinus (a. 198—217) in einer Disputation mit dem Montanisten Proklus, über welche Cajus einen Bericht verfaßt und veröffentlicht hat, dem alsbald Hippolytus in einer besonderen Schrift (*κεφάλαια κατὰ Γαΐου*) entgegentrat. Irenäus [3]), der eine noch zuwartende Haltung gegenüber der montanistischen Bewegung beobachtete und, wie es scheint, noch auf eine Aussöhnung ihrer Anhänger mit der katholischen Kirche hoffte, äußert sich um so schärfer über die, welche im Gegensatz zu den phrygischen Propheten und Prophetinnen, die sie für Pseudopropheten erklärten, alle Prophetie aus der Kirche verbannt wissen wollten und deshalb die joh. Ap, aber auch das 4. Ev verwarfen. Nur beiläufig, aus Anlaß seiner Darlegung über die Unverletzlichkeit des von Gott der Kirche

ἀποστόλου βιβλία, φημὶ δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τό τε εὐαγγέλιον καὶ τὴν ἀποκάλυψιν, τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς· συνάδουσι γὰρ καὶ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ ἀποκαλύψει. Dem von Epiphanius erfundenen Namen *Ἄλογοι* (haer. 51, 3) scheint es zu entsprechen, daß er lediglich in Rücksicht auf das Vorkommen des Logosnamens nicht nur Jo 1, 1—14; Ap 19, 13, sondern auch 1 Jo 1, 1 die Vermutung ausspricht, daß auch die joh. Briefe von den Alogern verworfen worden seien. Ist aber neuerdings bewiesen, daß Hippolytus der Vf des Can. Murat. ist (cf meine Miscellanea II in NKZ 1922 S. 417—433), so ist doch zu beachten, daß im C. Murat. l. 26—34 ebenso nachdrücklich wie bei Epiphanius die stoffliche Übereinstimmung zwischen Ev und Briefen des Jo behauptet wird, und daß der in bezug auf die zwei kleineren joh. Briefe gebrauchte Ausdruck *in catholica* (sc. *ecclesia*) *habentur* C. Mur. l. 61 das genaue Gegenteil ist von dem, was Epiph. haer. 51, 3 extr. nach Anführung von Sätzen aus 1 Jo den Alogern nachsagt: *οὐκ ἄξια αὐτὰ εἶναί φασιν ἐν ἐκκλησίᾳ.* Das nicht näher bestimmte *αὐτά* weist zurück auf das kurz vorher (ed. Dindorf p. 452 l. 9) gebrauchte *οὐ δέχονται φύσει τὰ βιβλία τὰ ἀπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κεκηρυγμένα.* Alles dies weist zurück auf die Quelle, aus welcher Epiphanius seine teilweise wörtlichen Anführungen von Urteilen der Aloger geschöpft hat, nämlich eine Schrift Hippolyt's. Dieser wird dann auch Epiph. 51, 3 (Dindorf 451, 33) den von ihm vorgefundenen Titel entlehnt haben: *εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην „ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους“.*

[3]) Von Iren. III, 11, 9 gab ich GK II, 967—973 (s. dort A 1) einen berichtigten lat. Text und eine Rückübersetzung ins Griechische. Im einzelnen mag man anderer Meinung sein, z. B. im ersten Satz *donum* (*spiritus*) lieber auf *τὸ δόμα* als auf *τὸ χάρισμα* (*τοῦ πνεύματος*) zurückführen cf Lc 11, 13; Eph 4, 7 ff. Als in allem wesentlichen sicher darf der Satz gelten: *Τό τε εὐαγγέλιον ὁμοῦ καὶ τὸ προφητικὸν ἀποβάλλουσιν* (oder *ἀπωθοῦνται*) *πνεῦμα, ἄθλιοι ὄντως οἱ ψευδοπροφήτας μὲν μὴ θέλοντες εἶναι, τὴν δὲ προφητικὴν χάριν* (oder *τὸ δὲ προφητικὸν χάρισμα*) *ἀπείργοντες τῆς ἐκκλησίας.* — Das *gratiam* des alten Übersetzers kann auch *χάρισμα* wiedergeben s. vulg. 1 Kr 12, 4. 9. 28. 30. 31 im Singular. Ebenso der Schlußsatz: *Διὰ πάντων οὖν τούτων ἁμαρτάνοντες εἰς τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἁμαρτίᾳ περιπίπτουσιν οὐκ ἀφεθησομένῃ.*

geschenkten *εὐαγγέλιον τετράμορφον* kommt Irenäus auf diese Verächter sowohl des 4. Ev's als der Ap zu sprechen. Um so bemerkenswerter ist die Schärfe und der tiefe Ernst, womit er ihre Beschimpfung der Ap beurteilt. Während sie durch Ablehnung eines der 4. Ev sich derselben Sünde schuldig machen, wie Marcion durch seine Verstümmelung des Ev's des Lc, sowie eine andere, judenchristliche Partei, die sich am Mt genügen läßt, und wieder eine andere, die den Mr bevorzugt (III, 11, 7 extr.; 11, 9 in.), versündigen sie sich durch ihre Verwerfung der Ap und aller Prophetie in der Kirche außerdem noch an dem hl. Geist, den Gott schon durch die atl Propheten für die Endzeit und Jesus nochmals unter dem Namen des Parakleten verheißen hat, eine Verheißung, die Gott am ersten christlichen Pfingstfest für die ganze Menschheit erfüllt hat (III, 11, 9; 12, 1 nach AG 2, 16 ff.). Aber auch mit Pl setzen sie sich in Widerspruch, der in 1 Kr 12—14 (besonders 12, 28; 14, 1—5. 24—32) so eingehend über die prophetischen Charismata handelt und von männlichen und weiblichen (1 Kr 11, 5) Gemeindegliedern weiß, die in den gottesdienstlichen Versammlungen weissagend auftreten, und davon offensichtlich als von einer erfreulichen und notwendigen Äußerung des hl. Geistes redet. Während Irenäus die phrygischen Bauern um Montanus auch hier vergleichsweise milde beurteilt und geradezu gegen die Schmähungen der Aloger in Schutz nimmt, erklärt er letztere der Lästerung des hl. Geistes schuldig, für die es nach Mt 12, 31; Mr 3, 29 keine Vergebung gibt [4]).

Daß jener Cajus in Rom etwa 20—30 Jahre später, wie schon gesagt, ganz dieselben Behauptungen über die joh. Schriften gegen den Montanisten Proklus verfochten hat wie die Aloger in Kleinasien, hat Eusebius durch seine irreführende Darstellung verschleiert. Erst neuerdings ist durch ein bisher übersehenes Fragment des Hippolytus im Kommentar des jakobitischen Bischofs Dionysius Bar-Salibi († 1171) zur Ap der wahre Sachverhalt aufgeklärt worden [5]). In tunlich wörtlicher Übersetzung des syr. Textes lautet das Citat folgendermaßen: „Hippolytus von Rom sagt, daß ein Mensch Namens Cajus auftrat, welcher sagt, daß das Evangelium nicht von Johannes sei,

[4]) Für die zuwartende Stellung des Irenäus zum Montanismus cf das Schreiben der Confessoren in Lyon an die asiatischen Gemeinden, dessen Kopie Irenäus im J. 177 dem römischen Bischof Eleutherus überbrachte (Eus. h. e. V, 3, 4—4, 2) und dazu Forsch V, 7(A 1)—47. Ähnlich urteilt Iren. V, 30, 1—2 einerseits über die Idioten, die harmlos die Zahl des Antichrists Ap 13, 18 falsch geschrieben und gedeutet haben, und andrerseits über die ehrgeizigen Leute, die sich herausnehmen, durch Konjektur den überlieferten Text zu ändern und darnach zu deuten.

[5]) Dionysii Bar Salibi comm. in Apoc., Acta ap. et epist. catholicas ed. Sedlacek (Corp. script. orient., Script. syr., Ser. sec., Tom. 101, Textus, Paris 1909, Versio lat. Romae 1910) p. 4, 4—15. Ich citire und übersetze hier wie in NKZ 1922 S. 405 ff. den Text nach Seite und Zeile des syr. Bandes.

auch nicht die Offenbarung, sondern daß sie von dem Ketzer Kerinth seien. Und gegen diesen Cajus erhob sich der selige Hippolytus und bewies, daß die Lehre des Jo im Ev und in der Ap eine andere ist, als die des Kerinth. Dieser Kerinth lehrte nämlich die Beschneidung und erzürnte sich über Paulus, weil er den Titus beschnitt [6]), und nannte den Apostel und seine Schüler in einem seiner Briefe Lügenapostel und trügerische Arbeiter [7]). Er lehrte ferner, daß die Welt von Engeln geschaffen sei, und daß unser Herr nicht von einer Jungfrau geboren wurde und leibliche Speisen und Getränke [8]) . . . und eine Menge von Lästerungen." Was weiter folgt, ist offenbar nicht wörtlich aus Hippolyt's Schrift gegen Cajus angeführt, bestätigt aber durchaus und ergänzt in glaubwürdiger Weise die bis dahin bekannten Aus-

[6]) Eine auch sonst in alter und neuer Zeit oft gewagte Mißdeutung von Gl 2, 3, wonach Pl in Jerusalem oder vor der Abreise von Antiochien den Titus allerdings habe beschneiden lassen, nur nicht zwangsweise, sondern freiwillig wie nach AG 16, 1—3 den Timotheus.

[7]) Wiederholung des Urteils des Pl über die Kephasleute 2 Kr 11, 13 cf Phl 3, 2—6, die Gesinnungsgenossen Kerinths.

[8]) Während die Lehre von der Erschaffung der Welt durch Engel und die Bestreitung der jungfräulichen Geburt Jesu den Berichten des Irenäus (I, 26, 1; III, 11, 1) und des Hippolytus (refut. VII, 33; X, 21. 22) über Kerinth entsprechen, und der folgende Hinweis auf noch andere Lästerungen Kerinths als eine Andeutung der sonst noch von Iren. und Hipp. angeführten Lehrsätze sich darstellt, scheinen die dazwischen stehenden Worte „leibliche Speisen und Getränke" auf den ersten Blick unverständlich. Dasselbe gilt von der Bemerkung Sedlacek's zu seiner lat. Übersetzung: „*alludit ad Millenium*". Denn wie hätte Iren. (cf V, 33, 1—4), aber auch Hipp. es dem Kerinth als eine Ketzerei anrechnen können, daß er, etwa im Anschluß an Ap 19, 7. 9; 20, 1—6; 21, 1—7; 22, 1—5 cf Lc 22, 29 f. von einer Verklärung der außermenschlichen Natur im Millenium geredet habe. Iren. und Hipp. sagen an den angeführten Stellen nichts von einer derartigen Lehre Kerinths. Die in dem Dialog des Cajus mit dem Montanisten Proklus vorliegende Schilderung eines grobsinnlichen Chiliasmus (Eus. h. e. III, 28, 1—2) ist ja auch nichts weniger, als eine auf historischen Studien des Cajus beruhende Beschreibung der Lehre Kerinths, sondern vielmehr eine von Cajus gezeichnete Karikatur der Weissagung eines 1000jährigen Reiches Christi in der joh. Ap, welche dem Zweck dient, dieses besonders bei den Montanisten, deren einer sein Gegner Proklus war, in höchstem Ansehen stehende Buch als eine ketzerische Fälschung zu brandmarken. In den 5 von Gwynn herausgegebenen, teilweise ausführlichen Fragmenten der Schrift Hipp.'s gegen Cajus wird Kerinth gar nicht erwähnt, und wo vom Millenium die Rede ist (Frg. V), findet man ebensowenig wie in dem Frg. bei Eus. h. e. III, 28, 1—2 etwas von „Speisen und Getränken". Der offenbar verstümmelte Text, worin diese Worte stehen, hängt vielmehr mit der durch Iren. und Hipp. bezeugten, doketisch gefärbten Christologie Kerinths zusammen. Doketische Anschauungen vom ganzen Erdenleben Jesu finden wir auch sonst gerade in der Provinz Asien vom Anfang des 2. Jahrhunderts an vertreten cf Ign. Smyrn. 2 u. 4 (s. m. Ign. von Antioch. S. 380 ff. 392. 399); Leucius Char. in den Wanderungen des Joh. (NKZ 1899 S. 200—208); Clem. Alex. hypot. zu 1 Jo 1, 1 (ed. Stählin III, 210, 12 *fertur ergo in traditionibus* etc.) Diese Anschauung auch auf das Ernährungsleben Jesu anzuwenden, lag nahe genug cf Jo 4, 31—34; Lc 4, 2.

führungen des Hippolytus über die Aloger, zu denen auch Cajus gehört[9]). Zugleich ist hiedurch festgestellt, daß Irenäus und Hippolytus ihre Angaben über die Lehre Kerinths nicht aus unsicherer mündlicher Überlieferung, sondern aus kerinthianischen Schriften geschöpft haben, was ohnehin kaum zu bezweifeln war, und auch, daß diese Quelle eine Sammlung von Briefen Kerinths war. Darüber, ob Kerinth selbst diese Briefe verfaßt und als Sammlung der Briefsammlung des ihm verhaßten Paulus gegenübergestellt hat, oder ob dies Schüler Kerinths getan haben, mag man verschieden urteilen. Die gehässige Art, mit der dieser Apostel der Beschneidung die Briefe des Heidenapostels gegen diesen selbst ausbeutet, macht die erstere Annahme wahrscheinlicher als die zweite. Jedenfalls wird die geschichtliche Wertlosigkeit der Gründe, welche die Aloger für ihre Verwerfung der joh. Schriften geltend machten, dadurch bewiesen, daß sie, die ohne Frage Heidenchristen waren, gerade dem erbitterten Gegner des Stifters ihrer Kirche die Abfassung der Schriften des Jo zuschrieben, der doch gerade auf dem von Pl gelegten Grunde die Kirche ihrer Heimat weiter ausgebaut hatte. Die Zuverlässigkeit der aus Hipp. geschöpften Angaben des Dionysius Bar-Salibi und die Richtigkeit der vorstehenden Deutung derselben wird durch ihre genaue Übereinstimmung mit der Beurteilung der sogenannten Aloger durch Irenäus, den von Hipp. bis ans Ende seiner literarischen Arbeit (refut. VI, 42. 55) verehrten Lehrer vollends bestätigt.

Von den Gründen, durch welche die kleinasiatischen Aloger ihre Schmähungen der Ap rechtfertigen zu können meinten, hat uns Epiphanius zwei im Wortlaut aufbewahrt[10]). Daß er sie nicht

[9]) Dionysius Bars. ist es, der hinzusetzt: „Das Ev und die Ap des Jo stimmen überein mit dem Sinn der (hl) Schriften. Daher sind Lügner die, welche sagen, daß die Ap nicht von dem Ap Jo sei. Wir aber stimmen dem Hippolytus zu.“ Sehr beachtenswert ist, daß Dionysius, der sich hier deutlich von Hipp. unterscheidet, durch den ersten dieser 3 Sätze noch einmal bezeugt, daß die von Hipp. (in seiner Schrift gegen Cajus) bestrittenen Leute beiden Hauptschriften des Jo den Krieg erklärt hatten, und doch andrerseits in dem zweiten Satz nur über Gegner der Ap sein eigenes Verdammungsurteil ausspricht. Die Echtheit des Joev's war für die syrischen Nestorianer ebenso über jeden Zweifel und Widerspruch erhaben, wie für den Monophysiten Dionysius. Darum hatte für ihn und die syrische Christenheit seiner Zeit auch nur der die Ap betreffende Teil der Ausführungen Hipp.'s Bedeutung. Das hindert ihn aber nicht, in dem ersten seiner Sätze ebenso wie durch das vorangehende wörtliche Citat aus Hipp. seine Leser wissen zu lassen, daß Hipp. seiner Zeit beide Hauptschriften des Jo zu verteidigen hatte. Es wäre uns manche Mühe erspart geblieben, wenn Eusebius in seiner Abneigung gegen die Ap ebenso aufrichtig über Cajus berichtet hätte cf NKZ 1922 S. 412f. und hier weiter unten. — Dionysius Bars. führt als Zeugen für die Abfassung der Ap durch den Evangelisten Jo weiterhin noch an: Cyrill von Alexandrien, Severus von Antiochien und Gregor von Nazianz.

[10]) Epiph. haer. 51, 32 p. 454[b]: *τί με ὠφελεῖ ἡ Ἀποκάλυψις Ἰωάννου*

erfunden oder durch eigene Lesung einer von einem Mitgliede dieser Partei verfaßten Schrift gewonnen, dann aber willkürlich umgeformt und in dieser von ihm erst geschaffenen Form den Alogern in den Mund gelegt hat, wird kein Kenner dieses Ketzerbestreiters für glaublich halten. Der erste dieser Sätze ist ein praktisch religiöser und lautet: „Was nützt mir die ‚Apokalypse des Johannes', die mir von sieben Engeln und sieben Trompeten sagt!" Sie citiren das Buch nach dem schon damals in der katholischen Kirche, zu der sie sich rechnen, demselben angehefteten und bis heute üblich gebliebenen äußeren Buchtitel, der allerdings wenig glücklich gewählt ist, s. unten zu 1, 1. Aber einen Beweis dafür, daß es zur Zeit der Abfassung der Ap in den 7 Gemeinden, an die der Vf sein Buch schicken soll (Ap 1, 11. 20; 2, 1. 8 etc.), noch keine „Engel" in dem Sinn, welcher sich schon aus der Deutung 1, 20 und aus dem Inhalt von c. 2—3 ergibt, vorhanden gewesen seien, haben sie offenbar ebensowenig zu führen gewußt, wie die modernen Kritiker. Denn wie hätte Epiphanius es unterlassen können, in seiner weitschweifigen Widerlegung eine solche Beweisführung zu entkräften? Und jeder Leser von einigem Verstand sagt sich selbst, daß die 7 Trompeten Ap 8, 2 nichts anderes bedeuten, als daß die sehr deutlich beschriebenen Naturereignisse, welche auf den Schall dieser Trompeten über die Welt hereinbrechen (Ap 8, 7—9, 21; 11, 15), Wirkungen des Gottes sind, der durch die Engel seines Dienstes seinen Willen ausrichtet (Ps 103, 20). Der zweite Beweis, den nicht alle Aloger, aber doch einige von ihnen geltend machen, ist ein historischer. Er lautet (c. 51, 33): „Er (Jo) sagt an einer anderen Stelle (Ap 2, 18): ‚Schreibe dem Engel der Gemeinde in Thyatira' und es gibt (oder gab) keine Christengemeinde in Thyatira. Wie (war es dann möglich, daß er) an die gar nicht vorhandene Gemeinde schrieb?" Unmöglich und sinnlos war es allerdings, so etwas zu tun. Sinnlos erscheint dann aber auch die Behauptung jener Aloger, daß der angebliche Kerinth unter dem falschen Namen des Johannes neben 6 existirenden Gemeinden auch eine gar nicht existirende 7. Gemeinde und deren Engel im Namen Jesu mit einer Zuschrift bedacht haben soll, und zwar mit der alle anderen Zuschriften an Umfang überragenden. Es scheinen in der Tat, was auch Epiphanius vermutet, zu der Zeit, da die Aloger dies behaupteten (um 160—190), in Thyatira

λέγουσά μοι περὶ ἑπτὰ ἀγγέλων καὶ ἑπτὰ σαλπίγγων. — 51, 33 p. 455[a]: *εἶτά τινες ἐξ αὐτῶν πάλιν ἐπιλαμβάνονται τούτου τοῦ ῥητοῦ ἐν αὐτῇ τῇ Ἀποκαλύψει καὶ φάσκουσιν ἀντιλέγοντες, ὅτι εἶπε πάλιν „γράψον τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας τῷ ἐν Θυατείροις", καὶ οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία Χριστιανῶν ἐν Θυατείροις. πῶς οὖν ἔγραφε τῇ μὴ οὔσῃ;* Damit ist über die Ap dasselbe Urteil gefällt, welches die Aloger nach Epiph. 51, 18 int. über das 4. Ev gefällt haben. Cf auch die Urteile desselben über sämtliche joh Schriften bei Epiph. 51, 3 extr.; 51, 18 (*οὐ συμφωνεῖ αὐτοῦ τὰ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις*).

die kirchlichen Verhältnisse sich in einem dermaßen zerrütteten Zustand befunden zu haben, daß Leute ohne geschichtliche Kenntnis von der etwa zwei Menschenalter zurückliegenden Zeit Kerinth's und der Abfassung der Ap zu der Meinung kommen oder doch die Behauptung wagen konnten, daß es überhaupt in Thyatira niemals eine ordentliche Christengemeinde mit einem „Engel" d. h. Bischof an der Spitze gegeben habe. Es fehlt doch nicht an Zeugnissen dafür, daß es wenigstens zu der Zeit, als die Aloger ihre absurden Behauptungen zuerst im Heimatland der Ap, etwas später auch in Rom laut werden ließen, in Thyatira ebenso wie in den 6 anderen Gemeinden todesmutige Bekenner des Christenglaubens und sicherlich auch Leser der Ap gegeben hat[11]). Infolge des beharrlichen Widerspruchs, auf den die Aloger bei den Gemeinden und deren berufensten Wortführern wie Irenäus und Hippolytus gestoßen sind, ist wenigstens im Abendland während einer langen Reihe von Jahrhunderten kein nachweisbarer Angriff auf die kirchliche Geltung der Ap gemacht worden. Hippolytus hat in seiner letzten Schrift wohl die phrygischen Propheten gebührend behandelt (refut. VIII, 19; X, 25—26), aber deren Antipoden unerwähnt gelassen und die Ap, mit der er sich früher so eingehend beschäftigt hatte, nicht ein einziges Mal citirt. Nicht später als die übrigen Hauptschriften des NT's ist die Ap ein Bestandteil der lat. Bibel geworden. Tertullian als Montanist, die afrikanischen Donatisten, der Spanier Priscillian und seine Anhänger und die mittelalterliche Kirche des Abendlandes sind bei aller Verschiedenheit der Deutung der Ap in der Anerkennung ihrer Echtheit und Heiligkeit einig geblieben[12]).

Nach den ebenso fanatischen wie absurden Machtsprüchen der Aloger tauchen im griechischen Orient um die Mitte des 3. Jahr-

[11]) In allen Verzeichnissen der Mitglieder des Concils von Nicaea findet man einen Bischof Seras von Thyatira; s. Nomina patr. Nicaen. ed. Gelzer p. 34 (nr. 128). 86 (nr. 127). 109 (nr. 130). 131 (nr. 132). 203 (nr. 125). Durch die Akten des Karpus und des Papylus zur Zeit Marc Aurel's (a. 161—180), also auch aus der Zeit, in welcher die schon von Irenäus widerlegten Aloger und ihre antimonastische Polemik weithin bekannt geworden waren, erfahren wir, daß Papylus vor dem Prokonsul in Pergamon sich als einen Bürger von Thyatira bezeichnet (ed. Harnack, Texte und Unters. III, 447f.). Von den übrigen 6 Gemeinden der Ap und ihren Bischöfen aus der Zeit um 160—200 sind im Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus an Papst Viktor (Eus. h. e. V, 24. 4) genannt: Sagaris von Laodicea (cf über ihn auch Eus. IV, 26, 3), Melito von Sardes, vielleicht auch Bischof und Märtyrer Thraseas aus Eumeneia, der in Smyrna begraben wurde.

[12]) Ein ähnliches Verdienst wie Hippolytus um das lateinische Abendland hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach der gelehrte Melito von Sardes um die kleinasiatischen Kirchen erworben. Der Titel seiner Schrift (τὰ) περὶ ἀποκαλύψεως Ἰωάννου (Eus. h. e. IV, 26, 2) setzt voraus, daß der sonst überflüssige Name des Vf's in seiner Umgebung bestritten wurde, s. oben S. 15 A 33. Hier wie in den folgenden Darlegungen muß für viele Einzelheiten auf § 1 und 4 dieser Einleitung verwiesen werden.

hunderts die ersten noch ziemlich schüchternen Versuche auf, an der einstimmigen kirchlichen Überlieferung von der Herkunft der Ap Kritik zu üben. Es waren gelehrte, am kirchlichen Christentum ihrer Zeit treu festhaltende Männer in angesehener Stellung, von denen diese jüngere Kritik geübt wurde, und sie betraf nicht die johanneischen Schriften insgesamt, sondern nur die Ap. An das 4. Ev hat sich überhaupt keine von Christen geübte Kritik wieder herangewagt. Im Gegenteil haben jene Männer gerade unter der allgemein anerkannten Voraussetzung, daß das 4. Ev ein echtes Werk des Ap's Jo sei, die nach Form und Inhalt so grundverschiedene Ap gemeint einem anderen Vf zuschreiben zu müssen. So zuerst Dionysius „der große", wie schon Eusebius ihn genannt hat[13]), der fleißigste Schriftsteller und Briefschreiber unter den Schülern des Origenes, der 16 Jahre lang die katechetische Schule in Alexandrien geleitet hatte, ehe er als Bischof von Alexandrien und Patriarch der ganzen ägyptischen Kirche wie kein anderer Bischof vor ihm oder im Jahrhundert nach ihm an allen die gesamte Kirche bewegenden Fragen sich mit selbständigem Urteil und ausführlichen Kundgebungen beteiligt hat. Trotzdem kann er durchaus nicht als ein echter Vertreter der Tradition und des kirchlichen Urteils auch nur seiner eigenen Kirchenprovinz gelten. Denn in keiner Periode ihrer Geschichte von Clemens an haben die tonangebenden Lehrer und Bischöfe der Kirche von Alexandrien wie auch der koptischen Kirchen an der vollen kanonischen Geltung der Ap und an der Identität ihres Vf's mit dem Evangelisten und Ap. Jo gerüttelt oder auch nur Anlaß gefunden, sie gegen Angriffe auf diese Überzeugungen zu verteidigen[14]). Was den Dion. bewog, die bis dahin

[13]) So in der Vorbemerkung zu h. e. VII, nachdem schon in den Schlußkapiteln des vorigen Buches VI, 40—46 ein förmlicher Panegyricus auf Dion. vorangegangen ist. Als Schüler des Origenes wird er bezeichnet VI, 29, 5. Ein Brief des Dion. an Origenes oder eine diesem seinem Lehrer gewidmete Schrift περὶ μαρτυρίου erwähnt VI, 46, 2. Nach einer vorläufigen kurzen Anführung der Schrift desselben περὶ ἐπαγγελιῶν III, 28, 3—5 bringt Eusebius VII, 24 und 15 ausführliche Citate aus beiden Teilen jener Schrift. Unmittelbar vorher VII, 22, 12—23, 4 aus einem Brief des Dion. an einen gewissen Hermammon (cf VII, 1, 1; 10, 1) einen überschwänglichen Hymnus über das Toleranzedikt des Kaisers Gallienus von J. 261, welcher lebhaft an den chronischen Rauschzustand erinnert, in welchen Eusebius durch die Gunstbezeugungen seines Kaisers Konstantin gegen die Kirche und seine eigene Person sich versetzen ließ. Das waren nicht die richtigen Stimmungen für ein tieferes Verständnis und eine gerechte Würdigung der Ap. Die Schwächlichkeit dieser Kritik zeigt sich auch darin, daß Dion. in demselben Brief Ap 13, 5 als eine Weissagung citirt, die sich an dem Schicksal der Vorgänger des Gallienus erfüllt habe.

[14]) Daß Origenes von den Alogern gewußt hat, versteht sich von selbst, da er schon in ziemlich jungen Jahren bei seinem Besuch Roms zu Lebzeiten des Bischofs Zephyrinus († 217) einer Predigt des Hippolytus beigewohnt hat und von diesem gelehrtesten Gegner der Aloger vor versammelter Gemeinde begrüßt worden ist s. oben S. 8 A 15. Es ist ferner

und auch fernerhin in Ägypten allein herrschende Überlieferung über die Abfassung der Ap durch den Ap. Jo in Frage zu stellen und

---

nicht wohl zu bestreiten, daß uns Barhebraeus in seinem Nomokanon (m. W. bisher nicht im syr. Original gedruckt, sondern nur in einer von Jos. Al. Assemani angefertigten, und nur stilistisch von A. Mai korrigirten lat. Übersetzung: Mai, Scriptor. vet. nova coll. X, 2, 54 cf X, 1 p. XXI als Kommentar zum Can. apost. 81 al. 85 cf GK II, 185. 193) ein echtes Fragment des Origenes erhalten hat, das mit den Worten schließt: *Sed librum Pastoris et revelationem Joannis multi non recipiunt.* Es gehen dem Citat aus Origenes voraus Citate aus dem Osterbrief des Athanasius und des Dionysius Al. nach Eus. h. e. V, 25, deren syr. Übersetzung mit den Originalen übereinstimmt. Im Gegensatz zu meiner allzu skeptischen Erörterung Forsch V, 112 ziehe ich daraus die Folgerung, daß auch das Citat aus einer Schrift des Orig. geschöpft und treu wiedergegeben ist, obwohl diese Schrift wie so vieles andere, was Orig. geschrieben hat, uns nicht erhalten ist. Wenn unmittelbar vor dem angeführten Satz von einer Offenbarung des Paulus, der *doctrina apostolorum* (Didache), dem Brief des Barnabas, den Büchern Tobias und Jesus Sirach gesagt ist, daß sie auch in der Kirche recipirt seien, so kann das freilich in einem Punkt von dem syr. Übersetzer fehlerhaft wiedergegeben sein. Die *Apocalypsis* oder *visio Pauli*, die erst nach dem J. 380 entstanden ist (Forsch V, 111 f.) muß aus *Apocalypsis Petri*, dem Titel eines schon zur Zeit des Clemens Al. in Alexandrien hochgeschätzten Buches (s. oben S. 13) in folge verzeihlicher Unwissenheit des syr. Übersetzers verschrieben sein. Über die Stellung des Orig. zur Ap des Jo s. hier unten in § 4 dieser Einleitung. Über Athanasius s. oben S. 9 A 19, über das Verzeichnis des cod. Clarom. (D der paulin. Briefe), das wahrscheinlich um 300 in Ägypten entstanden s. GK II, 157—172. Cf ferner Didymus de trin. I, 15 Migne 39 col. 296 f.; dasselbe ist auch in dem fälschlich dem Basilius zugeschriebenen lib. IV c. Eunom. zu lesen s. unten S. 74 A 32. Zu Ps 50, 21 Migne 39 col. 4000 citirt Didymus Ap 6, 9 mit einem schlichten ἐν τῇ Ἀποκαλύψει Ἰωάννου. Dieselbe Stelle führt Cyrillus Alex. in seinen Dialogen „über die Anbetung in Geist und Wahrheit" (cf Jo 4, 23) lib. VI, Migne 68 col. 433 mit den Worten ein: „Der weise Jo, der für uns das Buch der Apokalypse verfaßt hat, welches auch durch die Beschlüsse der Väter geehrt worden ist, sagt" usw. Aus der Charakteristik des Jo als ὁ σοφός (hier wohl besser durch „gelehrt" wiederzugeben) und aus dem Hinweis auf die Bestimmung der Apokalypse für die Christenheit aller Zeiten (ἡμῖν) darf man schließen, daß Cyrill von den Anfechtungen der Apokalypse als eines von einem ungebildeten Manne geschriebenen und für die Gemeinde eher schädlichen als nützlichen Buches, also von Dionysius und von den Alogern einige Kenntnis hatte. Die Berufung auf Beschlüsse (ψῆφοι), also wohl auf Synodalverhandlungen in der ägyptischen Kirche, wie sie auch der 39. Festbrief des Athanasius vorauszusetzen scheint, darf als ein Hinweis darauf gelten, daß die Zwistigkeiten zwischen Dionysius von Alexandrien und Nepos von Arsinoë (s. oben im Text S. 64) nicht mit dem Tode dieser beiden Männer ihr Ende erreicht, sondern in der Folgezeit sich fortgesetzt haben und in einem Siege der Anerkennung der Ap als einer Schrift von voller kanonischer Geltung ihren Abschluß gefunden haben. Auch die an ihrer Muttersprache festhaltenden koptischen Gemeinden Ober- und Unterägyptens haben nicht später als die lateinischen der Abendlands die Ap geschenkt bekommen. J. Leipoldt in seiner Gesch. des ntl. Kanons (1907) I, 81 f. gelangte auf Grund des Berliner Cod. Orient. vet. 408 und des Cod. Orient. 3518 des Brit. Mus. zu dem Ergebnis, daß die saïdisch-kopt. Bibelübersetzung um 300—350 entstanden sei. Derselbe hatte die Freundlichkeit, auf meine Anfrage mir am 5. Dez. 1922 mitzuteilen, daß die Berliner Hs vielleicht erst im 5. Jahrhundert geschrieben sei, daß sie aber wegen der

mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu bestreiten, war nicht eine Frage nach den Grenzen des Kanons oder nach der Entstehung einer einzelnen biblischen Schrift, sondern die dogmatische Frage, ob der im Wortlaut der Ap begründete Glaube an eine tausendjährige Weltherrschaft Christi und seiner Gemeinde am Ende der Tage in der Kirche zu Recht bestehe. Diese Frage aber hat nicht Dion. aufgeworfen, sondern in dem zu seinem Sprengel gehörigen Bezirk von Arsinoë war sie seit längerer Zeit sehr lebhaft verhandelt worden, und es war ihm nach seinem Bericht (Eus. VII, 24, 6—9) bei Gelegenheit einer aus diesem Anlaß unternommenen Visitationsreise in dreitägigen Verhandlungen mit den Presbytern und Lehrern der dortigen Gemeinden im Beisein mancher Laien gelungen, die überwiegende Mehrheit, welche jene Frage bis dahin bejaht hatte, für seine gegenteilige Ansicht zu gewinnen. Nun aber beriefen sich die Anhänger des Chiliasmus auf eine Schrift, die der ägyptische Bischof Nepos unter dem Titel ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν herausgegeben hatte, als auf einen unwiderleglichen Nachweis der Schriftgemäßheit der chiliastischen Lehre und eine ebensolche Widerlegung der von Origenes und seinen Schülern geübten Allegorisirung und Spiritualisirung der Ap. Wie ermutigend für Dion. sein Erfolg in Arsinoë war, so wußte er doch zu gut, daß ebenso wie in Arsinoë auch in Alexandrien, wo kurz vor ihm der entschlossene Gegner des Origenes, Demetrius 43 Jahre lang den Bischofsstuhl innegehabt hatte, und in Ägypten überhaupt der Klerus und die Gemeinden keineswegs bei Origenes in die Schule gegangen waren. Dion. mußte auch anerkennen (24, 4—5), daß Nepos in bezug auf gläubige Gesinnung, wissenschaftliche Arbeitsamkeit, Schriftgelehrsamkeit und Pflege der geistlichen Liederdichtung ein ausgezeichneter Mann sei. Er versichert ihn daher seiner ehrerbietigen Liebe, fühlt sich aber um so mehr verpflichtet,

---

Altertümlichkeit der saïdischen Sprachformen Abschrift einer erheblich älteren Vorlage sein müsse, und daß er jetzt mit einer Entstehung der Übersetzung schon im 3. Jahrh. rechne. Zugleich schrieb Leipoldt, daß er aus dem kleinen Taschenformat der Berliner Hs und aus der wunderlichen Reihenfolge der Bücher (Ap—1 Jo—Philemon) vermuten möchte, daß sie Zauberzwecken diente. Hierin berührt sich Leipoldt mit Kenyon, der, unter anderem gestützt auf ein Horoskop, das entweder auf das J. 155 oder, was wahrscheinlicher sei, auf 95 n. Chr. gestellt sei, die Entstehung des aus griechischen und neu erfundenen Buchstaben gemischten Alphabets in diese frühe Zeit verlegt s. Copt. bibl. texts in the dialect of Upper Egypt ed. Budge (London 1912, mit wertvollen Beiträgen von Kenyon) p. LXXIIIf. Während Kenyon den Anfang der koptischen Bibelübersetzungen „um 200" ansetzt, zeigt Budge sich geneigt, noch etwas höher hinaufzugehen s. die chronologische Übersicht p. LXXXIIf. Auch in den Kopt. gnostischen Schriften ed. C. Schmidt (1905) I, 344, 6 unter lauter johanneischen und als solche bezeichneten Begriffen p. 343, 28ff. und 344, 12 ein dreimaliges „Heilig", welches eben darum nicht aus Jes 6, 3, sondern aus Ap 4, 8 stammt. Dazu p. 352, 8 eine unvergängliche Stadt Jerusalem mit einer neuen Erde, eine Vorstellung, die in solchem Zusammenhang auf Ap 21, 2. 10ff. zurückweist.

nach dem Grundsatz, daß man über alles die Wahrheit lieben müsse, eines solchen Mannes Worte einer scharfen Prüfung zu unterziehen und sich brüderlich mit ihm auseinanderzusetzen. Nach den wenigen Worten zu urteilen, in welche Eusebius (VII, 24, 1) die Lehre des Nepos zusammenfaßt, hat Dion. diese nicht wesentlich anders beurteilt, wie Cajus die Lehre der angeblich von Kerinth verfaßten Ap (cf Eus. III, 28, 1—2 mit der § 4—5 folgenden Wiedergabe durch Dion.). Von den Gründen, die Dion. gegen Nepos vorgebracht hat, teilt Eusebius kein Wort mit; dagegen gibt er uns durch ein ausführlicheres Excerpt aus dessen zweitem Buch [15]) Gelegenheit, die diplomatische Klugheit zu bewundern, mit der Dion. jede Gemeinschaft mit Cajus und den anderen Alogern ablehnt, um im Gegensatz zu der rohen und lästerlichen Art dieser Leute seine Art der Kritik als maßvoll und mit der bisherigen Geltung der Ap in der Kirche verträglich erscheinen zu lassen. Daß ihm dies auch nur einigermaßen gelungen sei, kann man nicht behaupten, schon angesichts der Worte, mit denen er von der Abweisung der Aloger zu seiner eigenen literargeschichtlichen Kritik übergeht: „Ich aber möchte nicht wagen, das Buch zu verwerfen, da viele Brüder sich um dasselbe bemühen“ [16]). Vergleicht man ferner, wie herablassend er vorher (24, 5) von den einfältigen Brüdern geredet hat, die sich durch gewisse Lehrer verleiten lassen, aus der Ap eine niedrige, un-

[15]) VII, 25, 1: „Einige (Schriftsteller) vor unserer Zeit haben das Buch gänzlich verworfen und heruntergerissen, indem sie es von Kapitel zu Kapitel prüfend durchgingen und es für unverständlich und sinnwidrig und die Titelüberschrift für eine Fälschung erklärten. Denn es sei nicht von Johannes. Auch gar keine Enthüllung sei dieses so sehr mit einem dichten Vorhang der Unverständlichkeit verhüllte Buch. Es sei auch undenkbar, daß einer der Apostel oder überhaupt der Christen (*τῶν ἁγίων*) oder der Glieder der Kirche der Verfertiger der Schrift sei. Das sei vielmehr Kerinth, der auch die nach ihm genannte Sekte gestiftet habe, und der seinem Machwerk einen glaubwürdigen Namen habe beilegen wollen. Denn das sei ein Grundsatz seiner Lehre, daß das Königreich Christi (einst) ein irdisches sein werde, und dazu der Traum, daß das ihm zu teil werde, wonach ihn selbst als einen den Leib liebenden und ganz fleischlichen Menschen verlangte, volle Befriedigung des Bauchs und dessen, was unter dem Bauch ist, nämlich Schmäuse und Trinkgelage und Hochzeiten und, wodurch er meinte sich dies in anständiger Weise verschaffen zu können, Feste und Opfer und Schlachtung von Opfertieren.“

[16]) Die Worte (Eus. VII, 24, 4) *πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν* scheinen sich auf die Schrift des Nepos zu beziehen, und die Übersetzung Rufins: *maxime cum multi ex fratribus ita mecum sentiant* ist jedenfalls ungenau, trifft aber sachlich doch wohl das Richtige. Dem Zusammenhang nach handelt es sich um die von Nepos gegen die Beschimpfungen der Aloger verteidigte Apokalypse. Dion. mag dabei auch an Männer der näheren Vergangenheit wie seinen Lehrer Origenes und den diesem persönlich bekannt gewordenen Hippolytus denken, hauptsächlich aber doch an Leute seiner Gegenwart und näheren Umgebung wie Bischof Nepos und dessen Verehrer.

würdige Vorstellung von den letzten Dingen zu schöpfen, so klingen die vielen Worte wenig glaubwürdig, mit denen er 25, 4—5 bekennt, daß die Auslegung der Ap im einzelnen sein Fassungsvermögen übersteige, und daß er zwar vermute, daß den Worten ein tieferer Sinn zu grunde liege, aber eben deshalb nicht verwerfen wolle, was er nicht begriffen habe und nur um so mehr bewundere, weil er es nicht mit dem Verstand begriffen habe. Wer sieht nicht, daß Dion. am liebsten gesehen hätte, wenn das Buch, dessen Verständnis ihm so gut wie unmöglich erscheint, und dessen verwirrende Wirkung auf die Gemeinde er mit Schmerzen erfahren hat, niemals in den Kreis der gottesdienstlichen Lesebücher aufgenommen worden wäre! Nachdem er, wie Eusebius (25, 6) berichtet, die Ap von Anfang bis zu Ende geprüft und bewiesen hatte, daß es unmöglich sei, sie nach dem Wortsinn zu verstehen, kommt er zu folgenden Ergebnissen. Nach dem Selbstzeugnis des Vf's, besonders nach Ap 22, 7 f. bezweifelt er nicht, daß der Vf Johannes geheißen habe, auch nicht, daß er ein Christ (*ἁγίου τινός*) und gottbegeisterter Mann war. Dagegen werde er nicht leicht zugeben, daß er mit dem Ap. gleichen Namens, dem Sohn des Zebedäus und Bruder des Jakobus, dem Vf des 4. Ev's und des ersten allgemein anerkannten Briefes identisch sei. Dagegen spreche 1. die allgemeine Geistesart (*τὸ ἦθος*), 2. die Ausdrucksweise (*τὸ τῶν λόγων εἶδος*), 3. die ganze sogenannte Ausführung oder Anlage (modern ausgedrückt „Aufmachung" des Buches, *ἡ τοῦ βιβλίου διεξαγωγὴ λεγομένη*). Für den ersten Punkt macht Dion. geltend: „Der Evangelist schreibt an keiner Stelle seinen Namen und predigt nicht sich selbst (cf 2 Kr 4), weder durch das Ev noch durch den Brief" (25, 8). Damit ist gesagt, daß der Apokalyptiker tut, was Paulus verabscheut. Dies wird (25, 9—11) begründet durch vollständige Abschrift der Sätze der Ap (1, 1—4; 1, 9; 22, 7—8), in welchen der Vf sich mit Namen nennt, ohne doch irgendwo, wie der Evangelist so manchmal auch nur anzudeuten, daß er ein Augenzeuge der evangelischen Geschichte, der seinem Meister am nächsten stehende Jünger Jesu und der Bruder des Jakobus sei (25, 12—13). Dahin gehört auch die beiläufige Bemerkung (25, 11), daß auch der Vf der beiden kleineren joh. Briefe ebenso, wie der Evangelist seinen Eigennamen verschweigt, und dagegen sich *ὁ πρεσβύτερος* nennt. Der Beweis für den zweiten und der für den dritten Differenzpunkt ließ sich nicht scharf von einander sondern. Dion. meint aber, den Beweis für beide Urteile zugleich mit zwei Behauptungen leisten zu können. Die erste besagt, daß von den dem 4. Ev und dem ersten Brief des Jo eigentümlichen religiösen Begriffen in der Ap kein einziger, ja „nicht einmal eine Silbe" zu finden sei (25, 21—22). Er vergißt, wie es scheint oder, was noch schlimmer wäre, er verschweigt absichtlich, daß Ap 19, 13 nur viel deutlicher als Jo 1, 1—14; 1 Jo 1, 1

die Tatsache zu Tage tritt, daß ὁ λόγος mit oder ohne Beifügung eines τοῦ θεοῦ oder τῆς ζωῆς ein im Umkreis des Jo gebräuchlicher, den 7 Gemeinden der Provinz Asien verständlicher Name Christi geworden war, der jedoch in keiner der johanneischen Schriften etwas mit stoischer Logoslehre und platonischer Ideenlehre zu schaffen hat, wie so viele Christen im Philosophenmantel von Justin dem Märtyrer an sich und anderen eingeredet haben [17]). Auch in bezug auf andere von Dion. als specifisch johanneisch beurteilte Begriffe wie ζωή, φῶς, χάρις, ἀλήθεια ist sein Urteil, daß in der Ap keine Spur davon zu finden sei, nicht nur eine leicht zu widerlegende Übertreibung [18]), sondern zeugt auch von einer völligen Verkennung der tiefgreifenden Verschiedenheit der Aufgaben, welche dem Erzähler im Ev, dem Lehrer in den Briefen und dem Seher bei der Aufzeichnung seiner Visionen gestellt waren. Auch der Hinweis auf die stilistische Verschiedenheit der von barbarischen Ausdrucksweisen und groben Sprachfehlern wimmelnden Ap im Vergleich mit dem angeblich reinen hellenischen Stil und der tadellosen Logik des Ev's hat nicht die beweisende Kraft, die Dion. (§ 24—27) ihm beimißt. Auch das 4. Ev kann nur ein „Hebräer" [19]) geschrieben haben. Dazu kommt, daß es im Ev nicht an Spuren davon fehlt, daß die Schüler des Vf's, die zu dessen Lebzeiten das Nachtragskapitel 21 dem mit c. 20, 30 f. abgeschlossenen Werk hinzugefügt haben, ohne welches das Buch nicht in weiteren Kreisen bekannt geworden ist, auf die sprachliche Form des Ganzen einigen Einfluß geübt haben. Sie mögen einen solchen auch schon vorher geübt haben, als das Ev c. 1—20 in der Entstehung begriffen war. Daß der Vf der Ap die nach einander, unmittelbar nach den einzelnen Visionen angefertigten Aufzeichnungen der empfangenen Offenbarungen einer stilistischen Revision durch fremde Hände unterworfen, oder dem Bischof von Ephesus aufgetragen haben sollte, vor der Verlesung in der Gemeindeversammlung und der Weitersendung an die übrigen

[17]) Cf Just. dial. c. Tryph. c. 1. Es scheint beachtenswert, daß Prokopius von Gaza (Mai, Class. auctores VI, 204 cf meine Studie zu Justin, Brieger's Ztschr. für KG VIII, 21), welcher den Justinus, wie schon vor ihm Tertullian (Valent. 5 cf auch Eus. h. e. IV, 11, 8) φιλόσοφος καὶ μάρτυς nennt, Clemens Alex. und Dionysius Al. an die Spitze der Theologen stellt, die mit ihm in Ablehnung einer irrigen Meinung widersprochen haben.

[18]) Cf für χάρις Ap 1, 4; 22, 21, für ἀλήθεια das zehnmalige ἀληθινός der Ap ganz im Sinne von ἀληθής (auch das ὁ Ἀμήν 3, 14) mit dem Gegensatz von ψεῦδος 14, 5; 21, 27; 22, 15, ψεύδεσθαι 3, 9, ψευδής 2, 2; 21, 8, ψευδοπροφήτης 16, 13; 19, 20; 20, 10.

[19]) Hebräer im Sinn von AG 6, 1; 9, 29 im Gegensatz zu den „Hellenisten", d. h. den von Jugend auf griechisch redenden, ihrer Muttersprache mehr oder weniger entfremdeten Juden cf Bd V³, 226 f. 330 A 17. — Zu den im Text folgenden Sätzen cf Bd IV⁵, 11 f. 27—29; 116 A 16 (zu Jo 1, 24); 596 A 26 (zu Jo 16, 17).

Gemeinden eine solche vorzunehmen, war durch den Inhalt seiner Mitteilungen ausgeschlossen. Abgesehen davon, daß er dies nicht ungesagt lassen konnte, galt angesichts des gebieterischen *ὃ βλέπεις γράψον* (Ap 1, 11. 19; 2, 1. 8. 12; 3, 14; 14, 13; 19, 9; 21, 5), wenn irgendwann, dann in diesem Fall das Wort des Pl *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν* (1 Kr 11, 23 cf 15, 1—3). Die 7 Gemeinden und ihre Vorsteher, welche die herben und scharf einschneidenden Ansprachen, die ihnen als Worte des erhöhten Christus verkündigt worden sind, in Ehrfurcht aufgenommen und in Treue bewahrt haben, werden über einige der Schulregel nicht entsprechende Härten des Ausdrucks um so weniger sich aufgehalten haben, da sie ohne Frage im persönlichen Verkehr ähnliches nicht selten aus dem Munde ihres Lehrers gehört hatten.

Seine Hypothese, daß ein anderer frommer und ehrlicher, aber ungebildeter Christ die Visionen, von welchen die Ap berichtet, erlebt und wahrheitsgemäß wiedergegeben habe, begründet Dion. zunächst durch die andere Hypothese (c. 25, 14), daß es zur Zeit der Entstehung des Buches in der Christenheit viele Leute gegeben habe, denen ihre Eltern aus ehrerbietiger Liebe zu dem Ap. Jo dessen Namen gegeben haben, wie es zu seiner Zeit viele Kinder von Christen gab, die aus dem gleichen Grunde die Namen Paulus und Petrus bekommen haben. Wie unanfechtbar diese zur Vergleichung herangezogene Tatsache ist[20]), ebenso haltlos jene Vermutung in bezug auf den Namen Johannes. Daß dieser Name erst lange nach dem Tode des Dion. in dem griechisch-römischen Kulturgebiet unter den Christen üblich geworden ist, beweisen die uns zugänglichen Urkunden (s. oben S. 45 A 7[a]). Im entgegengesetzten Fall brauchte Dion. die angebliche Häufigkeit des Namens Johannes in der Christenheit zur Apostelzeit auch nicht als seine Meinung und Vermutung (*πολλοὺς . . . νομίζω γεγονέναι*) auszusprechen, sondern mußte sie einfach mit dem häufigen Vorkommen der Namen Petrus und Paulus als eine gleichzeitige und gleich alte Erscheinung seiner Gegenwart zusammenfassen. Ebenso unsicher beruft er sich auf das Vorhandensein eines doppelten Johannesgrabes in Ephesus, von dem er einmal gehört hat[21]). Auf der Suche nach

[20]) Letztere Behauptung ist unanfechtbar und auch urkundlich nachnachweisbar. Paulus von Samosata war ein Zeitgenosse des Dion. Noch älter ist ein anderer Paulus aus Antiochien (Eus. h. e. VI, 2, 14), ferner die in Briefen des Dion. genannten Petrus und Paulus bei Eus. VI, 40, 9; VII, 30, 22. Auch der Bischof Petrus von Alexandrien, der nach 12jährigem Episkopat im J. 311 als Märtyrer starb (Eus. VII, 32, 31), war damals längst geboren.

[21]) Im Gegensatz zu der Möglichkeit, daß Johannes Marcus die Ap geschrieben habe, die er ablehnt, schreibt er c. 25, 17 *ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων*, fährt dann aber fort: *ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.* Das artikellose *Ἰωάννου* ist nach der Meinung des Dion. hier zu übersetzen „eines Johannes“,

einem anderen Jo in oder um Ephesus als möglichen Vf der Ap stößt Dion., wie andere nach ihm, auf den außer dem Apostel einzigen Christen der Apostelzeit mit Namen Johannes, von dem wir durch das NT Kenntnis haben. Der Grund, warum er abgeneigt ist, diesem die Ap zuzuschreiben, daß nämlich Marcus nach AG 13, 13 den Pl auf seiner ersten Missionsreise nicht durch Kleinasien begleitet habe, ist nicht stichhaltig. Denn Mc könnte ja nach dem Tode des Pl und des Pt eine Zeitlang in der Provinz Asien gewirkt haben. Auf Beziehungen des Jo Mc zu den dortigen Christen wird man ohnehin durch Kl 4, 10; Phlm 24; 2 Tm 4, 11; 1 Pt 5, 13 (cf 1, 1 *Ασίας*) hingewiesen. Von größerem Gewicht ist der Umstand, daß nach diesen Stellen und auch nach AG 15, 39 dieser Jo außerhalb seiner Heimat Palästina regelmäßig nur mit seinem römischen Beinamen Mc genannt worden ist. Nur wo von ihm als Sohn seiner Mutter in Jerusalem die Rede ist und auf seine Beziehungen zu Barnabas bezug genommen wird, nennt Lc ihn mit beiden Namen cf AG 12, 12. 25; 15, 37, läßt sich aber, um nicht durch breite Wiederholung lästig zu fallen, nach Anwendung beider Namen einmal 13, 13 in Rücksicht auf 12, 25 an Jo, 15, 39, in Rücksicht auf 15, 37 an Mc genügen. Über unsichere Vermutungen, ungenaue statistische Angaben, gelegentliche Andeutungen seiner Geringschätzung des Buches, seines Vf's und seiner gläubigen Leser ist Dion. nicht hinausgekommen. Der feste Mittelpunkt und auch Ausgangs- und Zielpunkt seiner kritischen Bemühungen ist, daß dieses ihm unheimliche Buch so bald als möglich um seinen die Gemeinden verwirrenden Einfluß in der Kirche gebracht werde.

Eusebius fußt mit seiner Kritik der Ap ganz auf den so ausführlich mitgeteilten Ausführungen des „großen" Dion. Eine neue Idee sucht man in den hierauf bezüglichen Abschnitten seiner Kirchengeschichte, aber auch in seinen übrigen Schriften vergeblich. Auf die zwei Johannisgräber in Ephesus legt er noch weniger Gewicht als Dion. Er verwendet sie nicht als Beweis für die Existenz eines zweiten Johannes in Ephesus neben dem Apostel, sondern erklärt umgekehrt die Existenz dieser 2 gleichnamigen Gräber (Eus. h. e. III, 39, 6) aus der vorher und nachher (§ 5 u. 6 ff.), wie er meint, klar erwiesenen gleichzeitigen Existenz zweier Christen Jo in Ephesus. In seiner Theophanie IV, 7 redet er, als ob er nie von zwei Johannesgräbern gehört oder gelesen hätte [22]). Nach

---

wohingegen die Bezeichnung der beiden Gräber durch den jedes unterscheidenden Merkmals entbehrenden Namen Johannes voraussetzt, daß die Lokaltradition trotz der zwei Johannesgräber nur von einem in Ephesus gestorbenen und begrabenen Christen Johannes wußte cf m. Acta Joannis p. CLIV—CLXXII; Forsch VI, 119 f. und hier oben S. 45 ff.

[22]) Die obigen Sätze sind nur in der syrischen Übersetzung ed. S. Lee London 1842 erhalten. Die im J. 1843 von demselben veröffentlichte eng-

Erinnerung an die Berufung des Jo, des Sohnes Zebedäi, und die Abfassung seines die Welt erleuchtenden und in mancherlei Sprachen übersetzten Ev's [28]), fährt Eus. fort: „Und überdies noch ist auch die Begräbnisstätte (noch wörtlicher „das Grabeshaus") seines Todes, die zu Ephesus in Asien sich befindet, herrlich in Ehren gehalten und verkündigt das Gedächtnis des Lichtes seiner Vortrefflichkeit, welches in Ewigkeit nicht vergessen werden wird." Und dennoch erklärt er h. e. III, 39, 6 die ihm nur durch Dion. bekannt gewordene Tatsache für glaubwürdig, daß gewisse ungenannte Leute gesagt haben, daß es in Ephesus zwei Grabdenkmäler (*μνήματα*) gegeben habe, und daß beide noch jetzt einem Jo zugeschrieben werden (*καὶ ἕκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι*). Ein gleiches Schwanken zeigt Eus. in bezug auf die Abfassung der Ap durch den Nichtapostel Jo, den er zuerst in der Vorrede des Papias entdeckt und durch eine sehr fragwürdige Auslegung der Worte des Papias als geschichtliche Person erwiesen zu haben meint. Eben dort erklärt er es für sehr wahrscheinlich, daß dieser Nichtapostel Jo die unter dem Titel *Ἰωάννου ἀποκάλυψις* verbreitete Offenbarung „geschaut habe". In demselben Kapitel (§ 11f.) sagt er von den chiliastischen Vorstellungen des Papias, die doch in Ap 20, 1—5 ihre stärkste Stütze hatten, daß Papias sie vermöge seines Mangels an Verstand und Bildung durch Mißdeutung „apostolischer" Erzählungen gewonnen habe. Und umgekehrt behauptet er von den zwei kleineren Briefen des Jo, deren Vf sich *ὁ πρεσβύτερος* nennt, daß sie im Unterschied von der Ap nur möglicherweise von jenem Doppelgänger verfaßt seien, und daß sie zu der bereits geschlossenen Siebenzahl der katholischen Briefe gehören (h. e. III, 25, 3 cf II, 23, 25). In seiner Demonstr. evang. VIII, 2, 31 dient ihm zum Beweise dafür, daß Jesus seinen Jüngern die Siegel, womit bis dahin die atl, besonders die prophetischen Schriften verschlossen waren, gelöst habe, die Stelle Ap 5, 5, die er buchstäblich genau mit einem *κατὰ τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου* ansieht und schließt daran als einen zweiten Schriftbeweis Jes 29, 11 an. In seinem Eclogae proph. IV, 31 bemerkt er in einer Auslegung von Jes 59, 19—21 zu den Schlußworten (LXX *καὶ τὰ ῥήματά μου, ἃ*

lische Übersetzung befriedigt an dieser Stelle S. 221 gar nicht, völlig auch nicht die deutsche von Greßmann (Leipzig 1904) S. 175*. Ohne jede Andeutung einer Unsicherheit berichtet Eus. III, 31, 2 (nach Rückblick auf II, 25, 6, wo von den Gräbern des Pl und Pt in Rom nach Cajus berichtet war) frei nach Polykrates von Ephesus cf V, 24, 3. Das Wort *τὸ σκήνωμα* (II, 25, 6; III, 31, 1 u. 2, oder *τὸ σκῆνος* VII, 16 cf 2 Pt 1, 13. 14 = *σκηνή* 2 Kr 5, 1—4) bezeichnet zwar den irdischen Leib des Menschen mit Rücksicht auf seine Gebrechlichkeit und seine dereinstige Auflösung im Tode, könnte aber doch wenn es Theoph. IV, 7 vorlag, den syrischen Übersetzer zu seiner wunderlichen Übersetzung verleitet haben.

[23]) Dies Stück auch griechisch, schon von E. Grabe, Spicil. patr. 2. Aufl. II, 253 herausgegeben.

ἔδωκα εἰς τὸ στόμα σου, οὐ μὴ ἐκλίπῃ ἐκ τοῦ στόματός σου ... ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα), dies seien die Worte des Evangeliums des NT's, welche aus dem Munde der Kirche nicht verschwinden sollen. Diese Deutung aber begründet er durch den Satz: διὸ καὶ κατὰ τὸν Ἰωάννην αἰώνιον εὐαγγέλιον ἑορᾶται (l. ἑώραται) τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον. Hier redet, wenn man den Worten trauen darf, ein Theologe zu uns, der in einem Visionsbild, welches der einzige Johannes, der hiefür in Betracht kommt, geschaut und in seiner Apokalypse (14, 6) beschrieben hat, die Erfüllung der Weissagung des Jesaja nachweist[24]). In seiner syrisch erhaltenen Theophania[25]) V, 31 spricht er von der Verbannung des Jo auf eine Insel mit derselben Zuversicht, wie von der Kreuzigung des Pt und der Köpfung des Pl in Rom; und daß er unter diesem Jo keinen anderen als den Apostel versteht, ergibt sich, auch abgesehen von dem Mangel jeder Näherbestimmung, daraus, daß er wenige Zeilen vorher nach AG 12, 2 von Jakobus, dem Bruder des Jo geredet hat, sowie aus dem Zusammenhang des ganzen Kapitels, worin die Leiden der ersten Jünger und Apostel von AG 4, 3. 18f.; 7, 58 an aufgezählt sind. Als Quelle für die Lebensgeschichte des Apostels Jo ist ihm die Ap glaubwürdig genug. Aber auch ihren Lehrgehalt verwirft er nicht geradezu und hütet sich wohl, ihren Vf einen Pseudopropheten zu nennen. Angesichts der mächtigen, bis in den Schülerkreis des Jo von Ephesus zurückreichenden Überlieferung von der Abfassung der Ap durch den Apostel Jesu, hält er sich gelegentlich die Möglichkeit offen, durch allegorische Auslegung oder auch durch zeitgeschichtliche Deutung der darin enthaltenen eschatologischen Weissagung auf Ereignisse seiner eigenen Lebenszeit die schädlichen Wirkungen dieses Buchs fernzuhalten. Von den auf Befehl Konstantin's in und um Jerusalem ausgeführten Bauten scheute er sich nicht zu schreiben: „Dies mag wohl das durch prophetische Weissagungen verkündigte neue (καινὴν καὶ νέαν) Jerusalem sein, von dem lange, durch göttlichen Geist weissagende Reden zahllose Loblieder singen“ [26]). Schon das Wort καινή, das hier dem für Neugründungen älterer Städte üblichen νέα (πόλις) vorangestellt

[24]) Ed. Gaisford p. 228, 13—22. Weniger bedeutet das Ecl. IV, 8 p. 187, 23 zunächst von Gott Ausgesagte, sofort aber auf den λόγος τοῦ θεοῦ Übertragene: ἐτάζων γάρ ἐστι καρδίας καὶ νεφροὺς (cf Ap 2, 23) καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος (Hb 4, 12). Denn die Voranstellung der Herzen vor die Nieren findet sich nicht nur Ap 2, 23, sondern auch Ps 7, 10 und Jer 17, 10, dagegen die umgekehrte Stellung Jer 11, 20; 20, 12.

[25]) Eus., The Theophania, a syriac version ed. S. Lee 1842; von demselben eine engl. Übersetzung (1843) p. 315, deutsch von Greßmann in Eus. opp. III, 2, 241*.

[26]) Eus. vita Constant. III, 33 ed. Heikel p. 93, 13f. Cf m. Abhandl. über „Eusebius ein geborener Sklave“ NKZ 1918, S. 59ff., besonders S. 74.

ist, läßt nicht daran zweifeln, daß Ap 3, 12; 21, 2. 10 hier eine von Gottes Geist eingegebene Weissagung genannt ist. In Ap 21, 3—7 liest man Proben von solchen Lobliedern auf das neue Jerusalem, und man kann sich vorstellen, wie mannigfaltige Variationen über diesen Text in den Reden zu hören waren, welche mehrere der in Jerusalem versammelten Bischöfe, unter ihnen auch Eusebius, bei Gelegenheit der Einweihung der vollendeten Grabeskirche gehalten haben (vita Const. IV, 45). Auch schon der Bau selbst, dessen Anlage der Kaiser nach den Vorschlägen seiner geistlichen Berater ausführen ließ (III, 30—32), zeugt von dem Einfluß der apokalyptischen Beschreibung des neuen Jerusalems [27]). Noch unerfreulicher ist, was Eus. (III, 15) von dem Festmahl sagt, bei dem der Kaiser zur Feier seines 20jährigen Regierungsjubiläums die in Nicäa versammelten Bischöfe um sich scharte: „Man konnte meinen, ein Bild des Königreichs Christi zu schauen, und daß das, was da geschah, ein Traumbild, nicht eine Erscheinung von Wirklichkeit sei.“ Es fehlt nur noch ein ausdrücklicher Hinweis auf Ap 19, 9. Trotz solcher Spielereien eines Hoftheologen und den vorher erwähnten Anzeichen eines wirklichen Schwankens des Urteils über den Vf der Ap unterliegt keinem Zweifel, daß Eus. entschlossen war, alles zu tun, was dazu dienen konnte, die Ap um ihre kanonische Geltung zu bringen, d. h. sie von der Lesung im Gemeindegottesdienst derjenigen Kirchen, in welchen sie bis dahin solche Geltung gehabt hatte, auszuschließen. Willkommene Gelegenheit dazu bot ihm der kaiserliche Auftrag, 50 vollständige Bibeln auf Pergament, zunächst für die Kirchen der Hauptstadt herstellen zu lassen und zwar mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß Eus. diejenigen „göttlichen Schriften“ auswählen solle, „deren Anschaffung und Gebrauch nach seinem Urteil für die kirchliche Predigt am notwendigsten sei“ [28]). Daß Eus. von dieser Vollmacht Gebrauch gemacht und die nach seinem Urteil so schädlich wirkende Ap nicht in diese Bibeln aufgenommen hat, dürfte als gewiß gelten, auch wenn der Erfolg nicht offen zutage läge, nicht nur in Konstantinopel und dessen Umgebung, sowie in Palästina, der Heimat des Eus., sondern auch im Innern Kleinasiens. Dieser Erfolg seiner Bestrebungen gründete sich nicht so sehr auf seine eigene an der Ap geübte Kritik, auch nicht ausschließlich auf seine unredliche Darstellung der Ablehnung der Ap durch den „Aloger“ Cajus und seine reichlichen Auszüge aus dem zweiten

[27]) Vita Const. III, 38 (*τὸ ἡμισφαίριον*) *δ δὴ δυοκαίδεκα κίονες ἐστεφάνουν, τοῖς τοῦ σωτῆρος ἀποστόλοις ἰσάριθμοι . . ., οὓς δὴ βασιλεὺς αὐτὸς ἀνάθημα κάλλιστον ἐδωρεῖτο τῷ αὐτοῦ θεῷ.* Cf Ap 21, 14.

[28]) Vita Const. IV, 36—37 cf Grundriß² S. 58 und das ganze Kapitel über „Lucianus und Eusebius“ S. 54—59. Ferner die GK II, 172—202. 212—219. 226—233. 298f. zusammengestellten und erörterten Verzeichnisse der biblischen Schriften.

Buch der Schrift des Dionysius Al. *περὶ ἐπαγγελιῶν* (h. e. VII, 25), sondern vor allem auf seine persönlichen Beziehungen zu Antiochien und der durch den syrischen Presbyter und Märtyrer Lucian († 311) dort gestifteten Schule, in welcher Text und Kanon der Bibel einer durchgreifenden Kritik unterzogen wurden und an Stelle des bis dahin in Antiochien geltenden NT's das ursprüngliche NT der syrischen Nationalkirche getreten war. In den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts, also ein volles Menschenalter vor Abfassung der Kirchengeschichte des Eus. hatte sich in Antiochien dieser Wandel vollzogen. Die Tradition, auf welche sich Eus. für den Ausschluß der Ap von der Bibel berufen konnte, war jung. Aber immerhin war es die uralte Kirche der griechischen Hauptstadt Syriens und die im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts gegründete syrische Nationalkirche des ferneren Ostens, auf welche Eus. sich berufen konnte [29]). Aber auch diese Tatsachen kann er nicht unterlassen aufzubauschen, indem er es so darstellt, als ob er die Mehrheit der Kirchen auf seiner Seite hätte [30]). Und er hatte bedeutenden Erfolg. In Palästina war schon wenige Jahre nach seinem Tode die Ap, wie es schien, für immer vom kirchlichen Kanon ausgeschlossen. Cyrillus, damals Presbyter der Gemeinde von Jerusalem hat, wahrscheinlich im J. 348, in seiner ausführlichen Belehrung der Taufkandidaten über die sämtlichen biblischen Bücher und ihr Verhältnis zum kirchlichen Kanon die Ap nicht einmal erwähnt. Die 14 Briefe des Pl bilden das die Reihe aller ntl Bücher abschließende Siegel und das Schlußstück der von Jüngern verfaßten Schriften [31]). Was darüber hinaus noch Anspruch auf den Charakter

[29]) Cf AG 11, 19—30; 13, 1—3; 15, 23; Conc. Nicaen. I (a. 325) Can. 6; Conc. Constantin. (a. 381) Can. 2; die Verzeichnisse der Väter von Nicäa ed. Gelzer S. 15f. 63f. 83f., auch die Synoden von Antiochien gegen Paul von Samosata um 264—270 (Eus. h. e. III, 29—30, Hefele, Konziliengesch. I², 135—143); die bei Gelegenheit der Einweihung der Kathedrale von Antiochien a. 341 gehaltene Synode (Hefele I². 502—530) und die, allerdings noch nicht allgemein als historisch anerkannte, a. 324 (wenige Monate vor Eröffnung des nicänischen Konzils cf die Monographie von Er. Seeberg, 1913 S. 218—224), in deren Synodalschreiben von Eusebius von Caesarea und zwei anderen Bischöfen als heimlichen Anhängern der Lehre des Arius die Rede ist, die von den übrigen 56 Teilnehmern entlarvt worden seien.

[30]) Eus. h. e. III, 24, 18 *τῆς δὲ Ἀποκαλύψεως ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς παριέλκεται ἡ δόξα.* Rufin, der trotz seinem 20jährigen Aufenthalt in und bei Jerusalem in seiner Auslegung des Taufsymbols von Aquileja (c. 37 cf GK II, 240f.) unter wiederholter Berufung auf die Satzungen der Väter die Ap als Schlußstein des ntl Kanons anführt, hat als Übersetzer von Eus. h. e. III, 24, 18 die Worte *παρὰ τοῖς πολλοῖς* unübersetzt gelassen. Unter *οἱ πολλοί* kann nur die Mehrheit (cf Mt 24, 12; AG 9, 26; 2 Kr 2, 17) oder die Gesamtheit der einem bestimmten Kreise Angehörigen gelegentlich im Gegensatz zu einem einzelnen Individuum bezeichnen (1 Kr 10, 17; Rm 5, 19; 12, 5; Hb 12, 15), wofür auch *πάντες* 1 Kr 15, 22 oder *οἱ πάντες* Phl 2, 21 stehen könnte.

[31]) So etwa wären die geschraubten Worte wiederzugeben Catech. IV, 36: *ἐπισφράγισμα δὲ πάντων* (sc. *βιβλίων τῆς καινῆς διαθήκης*) *καὶ μαθητῶν*

einer heiligen und von einem Jünger Jesu verfaßten Schrift macht, ist apokryph und soll es bleiben. Zumal der Laie soll derartige Schriften überhaupt nicht lesen. Cyrill als Priester und Lehrer hat die Ap gelesen und verrät ebenso wie Eus. seine Vertrautheit mit ihr durch nicht wenige Entlehnungen aus diesem außerkanonischen Buch, wie sie auch der gläubige Verehrer der Ap nicht deutlicher zu zeigen braucht, um verstanden zu werden. Demselben Selbstwiderspruch begegnen wir bei den großen Kappadociern. Gregor von Nyssa bringt es fertig, in der Rede, die er bei Gelegenheit seiner Weihe zum Bischof hielt, in einem Atemzug zu reden von dem „Evangelisten Jo, der in apokryphen Schriften ... durch ein Rätselwort spricht: Wenn du doch kalt oder heiß wärest“ (Ap 3, 15)[32]). Sein älterer Bruder Basilius sagt (c. Ennom. II, 14) in einer Auslegung von Jo 1, 1, „der Evangelist selbst habe in einem anderen Buche das Wort ἦν durch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ παντοκράτωρ erklärt cf Ap 1, 4 u. 8. Selbst der Name Ἀποκάλυψις scheint verpönt gewesen zu sein, ohne daß die Gründe, welche Eusebius für ihren Ausschluß vom Kanon geltend gemacht hatte, wiederholt oder auch nur als giltig anerkannt werden. Gregor von Nazianz schließt sein in Versen abgefaßtes Verzeichnis der hl Schriften mit den 7 katholischen Briefen ab und fügt das Urteil hinzu: „Da hast du alle (Teile des Kanons). Wenn aber etwas außerhalb dieser vorhanden ist, so doch nicht unter den echten.“ Nichtsdestoweniger zitirt derselbe Gregor in seiner Abschiedsrede an die a. 381 zum Konzil von Konstantinopel versammelten Bischöfe die Ap so deutlich, daß der Syrer Dionysius Barsalibi ihn zu den Zeugen für die Echtheit und Kanonicität dieses Buches rechnen konnte[33]). Nach Form und Inhalt viel sorgfältiger

τὸ τελευταῖον τὰς Παύλου δεκατέσσαρας ἐπιστολάς, woran unmittelbar die Schlußsätze sich anschließen: „Alle übrigen (Schriften) aber sollen draußen an zweiter Stelle liegenbleiben, und alles was in den Gemeindegottesdiensten (ἐν ἐκκλησίαις) nicht gelesen wird, das lies auch nicht für dich, wie du (schon vorher mehrmals von Cyrill) gehört hast“ cf IV, 33 in bezug auf alle Bücher beider Testamente, § 35 von den atl Schriften. Von da aus erklärt sich die auffällige Einrechnung des Pl als Vf seiner Briefe unter die μαθηταί. Damit ist gesagt, daß die absichtlich ungenannte Ap nicht, wie ihre Verehrer meinen, von einem Jünger verfaßt sei. Daß Cyrill die Ap gekannt hat, braucht nicht erst bewiesen zu werden. S. die erforderlichen Nachweise GK II, 176 f. A 2 und das ganze Kapitel S. 172—180. — Denselben Stand der Dinge bezeugt etwa 50 Jahre später für Palästina Hieron. tract. in psalmos Anecd. Maredsol. III, 2, 5 cf Grundriß² S. 58. Er selbst läßt sich unter Berufung auf die Traditon des ganzen Abendlandes, Ägyptens und Phöniciens nicht hindern, in exegetischen Predigten über die Psalmen häufig auch Stellen der Ap anzuführen und gegen deren Einrechnung unter die Apokryphen zu protestiren cf ebendort p. 314, 7; 359, 27; 410, 18.

[32]) Migne 46 col. 549: τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου ἐν ἀποκρύφοις πρὸς τοὺς τοιούτους δι' αἰνίγματος λέγοντος ... „ὄφελον γὰρ ἦσθά φησιν ψυχρὸς ἢ ζεστός“.

[33]) GK II, 212 ff., S. 217 v. 39. Über Dionys. Barsalibi oben S. 74 ff.

ist das Verzeichnis des Amphilochus in seinem Lehrgedicht an seinen jungen Freund Seleucus[34]). Während er denen, welche den Hb für unecht erklären d. h. nicht als einen Brief des Pl gelten lassen wollen, entschieden widerspricht und die kleineren joh. Briefe und den 2. Ptbrief zur Klasse der den zweifellos kanonischen Schriften naheverwandten und inhaltlich unverdächtigen Schriften zählt (v. 251—260. 311—315), läßt er die Frage über Echtheit und Geltung der Ap unentschieden (v. 316—318): „Einige rechnen sie mit (zu den *θεόπνευστοι γραφαί*), die meisten jedoch erklären sie für unecht.“ Zu dieser Majorität gehört auch die zu Laodicea im südwestlichen Phrygien, also nicht allzuweit von Ikonium um 360 versammelte Synode, wenn das nicht in allen Recensionen ihrer Beschlüsse enthaltene Verzeichnis der kanonischen Bücher ursprünglich ist, durch welches die Ap stillschweigend ausgeschlossen ist[34a]).

Es fehlte doch zur Zeit der bis dahin angeführten Zeugnisse im griechischen Orient, im Umkreis des syrischen Antiochien nicht an namhaften Theologen, welche an der alten Tradition über Ursprung und kanonische Geltung der Ap unentwegt festhielten. So Apolinarius, geboren im syrischen Laodicea am Meere südlich von Antiochien als Sohn eines aus Alexandrien dorthin übergesiedelten orthodoxen Juristen gleichen Namens, der nach einer mehrjährigen Lehrtätigkeit an der Rechtsschule zu Beirut sich in Laodicea als Advokat niedergelassen hatte[35]). Vater und Sohn wurden wegen ihres freundschaftlichen Verkehrs mit einem heidnischen Sophisten von dem zur Lehre des Arius neigenden dortigen Bischof Theodotus[36])

[34]) GK II, 212—216. Der kritisch bearbeitete Text S. 217—219; das Endurteil über die Ap S. 219 f. 66—68 (v. 316—318 des ganzen Gedichtes). Der Einfluß des 39. Osterbriefs des Athanasius ist an mehreren Stellen unverkennbar. Von seiner Schrift über die Pseudepigraphen sind uns nur wenige Sätze in den Akten des Conc. Nic. II vom J. 787 erhalten cf m. Acta Joannis p. 197; Fick, Amphilochiana I, 137 ff.

[34a]) Cf GK II, 193—202, besonders den revidirten Text S. 202. Bei nochmaliger Erwägung scheinen mir jetzt diejenigen Texte, die das Verzeichnis der hl Schriften als Anhang hinter Kanon 59 oder als Kanon 60 enthalten, das Ursprüngliche bewahrt zu haben. Jeder, der nach seinem Urteil oder nach dem Brauch seiner Zeit und seiner Umgebung die Ap nicht ausgeschlossen haben, oder die kleineren joh. Briefe nicht mit dem 4. Ev gleichgestellt sehen wollte, mußte das Verzeichnis streichen und sich mit dem Grundsatz begnügen, daß „nur die kanonischen Schriften beider Testamente“ zur gottesdienstlichen Verlesung zugelassen werden sollen.

[35]) Cf Sozom. h. e. VI, 25; Socr. h. e. II, 46; III, 16. Über die Hochschätzung des Apolinarius seitens des Athanasius und aller Orthodoxen s. auch Epiph. haer. 77, 2. Über die Schreibung des Namens *Απολινάριος* nicht *Απολλιναρίος* s. Forsch. V, 99—109.

[36]) Derselbe, der schon im Schreiben der antiochenischen Synode von 324/325 (s. oben S. 73 A 29) neben Eusebius von Caesarea und einem Bischof Narcissus von Neronias (so auch Patr. Nic. ed. Gelzer p. 64 nr. 84, auch p. 23[a] nr. 84; p. 23[b] nr. 81, p. 87 nr. 91 *Νερώνεια* Dio Cass. 63, 7, 2) als heimlicher Anhänger des Arius genannt ist.

vergeblich zur Rede gestellt. Als Athanasius auf der Heimreise aus seiner zweiten Verbannung im J. 346 in Laodicea Station machte und von dem jüngeren Apolinarius beherbergt wurde, erregte dies das Mißfallen des semiarianischen Bischofs Georgius und seiner Gemeinde dermaßen, daß es unter Wiederaufnahme der vergeblich gebliebenen Beschwerden vor dessen Vorgänger Theodotus zum Bruch und zur Exkommunikation des Apolinarius kam. Unter den Vorwürfen, die man später gegen ihn erhob, befand sich auch der, daß er ein grobsinnliches und judaistisches 1000jähriges Reich Christi nach der ersten Auferstehung lehre[37]). Inwieweit diese Angabe seine Ansicht genau wiedergibt, läßt sich bei der Unvollständigkeit unserer Kenntnis seiner Schriften und der Unsicherheit der Vermutungen über mehrere unter anderem Namen erhaltene Schriften kaum entscheiden. Aber sie konnte gar nicht entstehen, und Epiphanius würde sich nicht bemüht haben, sie zurechtzulegen, wenn nicht bekannt war, daß Apolinarius ein Verehrer der Ap war. Dies ist ja ohnehin angesichts seines nahen Verhältnisses zu Athanasius und zur alexandrinischen Kirche nicht zu bezweifeln. Klarer liegt zutage die Stellung des Epiphanius zur Ap, der den ältesten Bestreitern der Echtheit und Heiligkeit dieses Buches den verächtlichen Namen Aloger angehängt hat (s. oben S. 56 A 2). Wo er die ihm kaum glaublichen Angaben über die chiliastische Lehre des Apolinarius ablehnt, beginnt er mit den Worten: „Es liegt am Tage, daß in der Ap des Jo von diesem Jahrtausend geschrieben ist, und daß das Buch bei den meisten und (zwar) bei den Frommen gläubige Aufnahme gefunden hat“[38]). Nach seinem Urteil sind die Verehrer der Ap den Verächtern der Ap an kirchlicher Qualität wie an Zahl überlegen. Wenn er das Buch hier und da „die Ap des heiligen Jo“ nennt (haer. 25, 3; 48, 10), geschieht das gewiß mit Rücksicht auf die Minderheit derer, welche die Ap einem Ketzer oder einem falschen Propheten zuschreiben. Wo er aber ein vollständiges Verzeichnis der ntl Schriften aufstellt[39]), fehlt

[37]) Epiph. haer. 77, 36—38 nach mündlichen Mitteilungen anderer, die versicherten dies von solchen gehört zu haben, die es entweder ihn selbst hatten sagen hören oder in Schriften von ihm gelesen hatten (Petav. p. 1031 B). In den von Dräseke (Apoll. sein Leben und seine Schriften) herausgeg. Texten findet sich p. 208, 8 das schon oben S. 41 angeführte Citat aus Basilius c. Eunom. IV, 2 neben dem beinah gleichlautenden Citat aus Basil. c. Eunom. II, 14, also aus dem auch von Dräseke dem Basilius nicht abgesprochenen Teil desselben Werkes Ap 1, 5, dazu kommt die freie Umbildung von Ap 19, 10 nach Gen 19, 1 f. (Dräseke S. 320, 23) *εἰ ἦσαν ἄγγελοι, εἶπον ἂν αὐτῷ· „Κυρίῳ τῷ θεῷ σου προσκύνει· ἡμεῖς γὰρ δμόδουλοί ἐσμεν.*

[38]) Epiph. haer. 77, 36 Pet. p. 1031 A B.

[39]) Epiph. haer. 76, 9 p. 941 B der Widerlegung der 5. These des Anomoeers Aëtius. Cf GK II, 220—230.

jede Rücksicht auf die Anfechtung der Ap zu seiner Zeit. In dieser Vorstellung mußte er bestärkt werden, als er im Sommer 382, also einige Jahre nach Vollendung seines Werks über die Häresien (a. 376 oder 377, GK II, 220 A 1) und nach dem für den Einfluß des Arianismus verhängnisvollen Übergang der Regierung von Valens auf Theodosius (378/379), in Begleitung des Bischofs Paulinus von Antiochien und des Hieronymus nach Rom reiste und der Synode unter Damasus, Ambrosius u. a. beiwohnte [40]). Es war ein Anliegen dieser Synode, die trotz der Generalkonzilien von 325 und 381 noch vielfach recht mangelhafte Einheit und Gleichförmigkeit zwischen den morgenländischen und den abendländischen Kirchen herzustellen. Unter dem bestimmenden Einfluß des Hieronymus, der damals im Aufstieg seines Einflusses auf den alternden Damasus und die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse begriffen war, wurde über den Kanon (*ordo*) beider Testamente verhandelt und Beschluß darüber gefaßt, „was die allgemeine rechtgläubige Kirche an hl Schriften anerkennen und was sie vermeiden müsse“ [41]). Ob schon die Sonderüberschrift des ntl Teiles auf eine Stelle der Ap hinweist, mag fraglich erscheinen. Um so deutlicher zeugt für die Entschiedenheit, mit der hier für die Ap als einen unentbehrlichen Bestandteil des NT's eingetreten wird, die Zusammenfassung der Ap mit der AG unter einem einzigen *item* und die Stellung dieses Paares zwischen den paulinischen Briefen mit Einschluß des Hbr's einerseits und den 7 katholischen Briefen andrerseits [42]). Je gemein-

[40]) Hieron. epist. 108, 6 (Epitaphium Paulae); epist. 127, 7 (Vita s. Marcellae); Theodoret. h. e. V, 8; Sozom. h. e. VI, 23 cf Grundriß² S. 69 f. Den Text gab ich ebendort S. 84 nach Turner mit einigen eigenen Erläuterungen (z. B. zu dem scheinbar tautologischen *quid universalis catholica ecclesia recipiat et quid vitare debeat*). Cf auch GK II, 259—267.

[41]) *Item ordo novi et aeterni testamenti, quem sancta et catholica* (s. vorige Anm.) *suscipit ecclesia.* Der Ausdruck διαθήκη αἰώνιος Hb 13, 20 als Gegensatz zu καινὴ διαθήκη Hb 8, 8; 9, 15; 12, 24. Wahrscheinlich liegt doch vielmehr eine Anspielung auf Ap 14, 6 vor.

[42]) *Item Apocalypsis Johannis et actus apostolorum. Item epistulae canonicae* (= catholicae) *numero VII.* Diese enge Verbindung von Ap und AG zeigt sich im Abendland wohl zuerst in der Schrift „*Prophetiae ex omnibus libris collectae*“ aus der Zeit von 305—325 (cf m. Ausgabe in der Festschr. f. A. Hauck, 1916 S. 52—63), worin die ntl Beispiele von Prophetie so geordnet sind: aus den Evv S. 54, 18—56, 43, Ap 56, 43—48, AG 56, 49—58, 22, Paul. Briefe (1. 2. Tm, Rm). Ähnlich im afrikanischen Kanon von a. 360 (Grundriß² S. 82 f.), der am Schluß des ntl Teils die Zahl der 24 Ältesten (Ap 4, 4) auf die Zahl der atl Bücher bezieht und das NT so ordnet: 13 Paulusbriefe (nichts von Hbr), AG, Ap, Briefe des Jo und des Pt. — Der nur in lat. Übersetzung aus dem Griechischen erhaltene Kanon im Cod. Clarom. der Paulusbriefe (Grundriß² S. 81 f.; GK II, 157—172) ordnet umgekehrt hinter 13 Briefen des Pl und 7 kath. Briefen: *Barnabae ep.* (ob Hbr?), *Johannis revelatio, Actus apost.* Cf übrigens oben S. 63 A 14.

giltiger dieser Synodalbeschluß lautet, um so weniger ist er eine Beschreibung des tatsächlichen Brauchs aller Kirchen, für die er bestimmt war, sondern eine Vorschrift, deren annähernd völlige Verwirklichung im Orient beinah zwei Jahrhunderte hat auf sich warten lassen. Es gehört nicht zur Aufgabe eines Kommentars zur Ap, diese Fortentwicklung bis zum *πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς* in oder bald nach dem Zeitalter Justinians darzustellen [43]). Aber auch die weiterfolgende Entwicklung verneinender Kritik, welcher die Ap bis zur Gegenwart ausgesetzt gewesen ist, kann hier noch nicht auf ihre Haltbarkeit geprüft werden, denn eine solche Nachprüfung hat sich vor allem auf die Auslegung der späteren Teile der Ap (c. 11—19) zu gründen, die in diesem ersten Halbband noch nicht exegetisch behandelt sind. Es soll daher der zu Ende geführten Auslegung ein die Ergebnisse derselben übersichtlich zusammenstellendes Kapitel folgen.

Hier aber dürfte es am Platze sein, die Ergebnisse der in § 1 und 2 dieser Einleitung vorgelegten Untersuchungen mit den bis dahin in § 3 dargestellten kritischen Versuchen kurz zusammenzustellen. Die Unzulänglichkeit der Anstrengungen der Aloger, des Dionysius Alex. und des Eusebius, die bis in die Zeit der Schüler des Vf's der Ap und bis in die Heimat des Buches hinaufreichende Überlieferung zu bestreiten, liegt am Tage. Dieses Urteil gründet sich ja keineswegs nur auf die Mangelhaftigkeit der Auslegung der älteren Quellen der Überlieferung durch die verneinenden Kritiker des 3. und 4. Jahrhunderts, auf die würdelose Feigheit, mit der sie ihren Widerspruch vertreten, und die rohe Gemeinheit ihrer Vorgänger im 2. Jahrhundert, sondern vor allem darauf, daß die gelehrten Kritiker sich auf keinerlei anders lautende Überlieferung zu berufen gewagt haben, offenbar aus dem zwingenden Grunde, daß es bis zu ihrer Zeit und überhaupt im ganzen Bereich der alten Kirche keine andere Überlieferung über die Entstehung der Ap gegeben hat. Es war unserer Zeit vorbehalten, zwar nicht eine andere Tradition positiven Inhalts aus zuverlässigen Quellen nachzuweisen,

[43]) Cf Grundriß² S. 61—64 und in folgenden § 4 dieser Einleitung unter dem Namen Andreas von Cäsarea. — Es läge mir nahe im Anschluß an die Abh. „Über einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher“ (Forsch V, 109—157, besonders S. 128f. 149. 152, wozu mir gleich nach deren Veröffentlichung durch Arm. Robinson sorgfältige Kollationen der Hss von S. Lazzaro zur Verfügung gestellt wurden) die Stellung der Ap in der armenischen Kirche heranzuziehen. Ich verzichte darauf schon wegen meiner Unkenntnis der armenischen Sprache und des damit gegebenen Mangels an selbständigem Urteil über manche Punkte der sagenumwogenen alten armen. Geschichte und Literatur. Cf jedoch S. Weber, Tübinger theol. Quartalschrift 1896 S. 462—489, besonders S. 479f., von demselben „Die kathol. Kirche in Armenien“ 1903 und Fr. Conybeare, The Armenian version of Revelation 1907 mit engl. Übersetzung der armenischen Texte.

wohl aber erstens die einzige alte Überlieferung zu verdunkeln und zweitens eine erst nach dem J. 400 hier und da auftauchende mißverständliche Angabe so zu deuten, daß dadurch die einzige wirkliche Überlieferung ausgeschlossen erscheint.

1. Die auch von Eusebius nicht bestrittene, von Hieronymus (v. ill. 9. 18) unter Berufung auf die ältesten Zeugen vertretene, schon im 2. Jahrhundert nicht nur von den Vätern und Söhnen der katholischen Kirche, sondern von Gnostikern und Fabulisten wie Leucius Charinus angeeignete Tradition meldet in völligem Einklang mit den Angaben und Andeutungen der Ap, daß ein in Ephesus ansässiger Jünger Jesu Namens Jo in hohem Alter gegen Ende der Regierung des Kaisers Domitian auf die Insel Patmos verbannt worden sei und die Visionen gehabt habe, die er in der Ap geschildert hat, dann aber unter der Regierung Nerva's aus der Verbannung entlassen sei und bis in die ersten Jahre des Kaisers Trajan in Ephesus gelebt habe. Schwer zu begreifen ist, wie einer unserer modernen Ausleger [44]) ohne jede Andeutung eines Beweises für diese paradoxe Antithese schreiben mochte: „Irenäus weiß nichts von einem Patmosexil" [45]). Dies würde, wenn es wahr wäre, besagen, daß Irenäus die von ihm und seinem Leserkreis als ein echtes und heiliges Werk des Jo von Ephesus beurteilte Ap niemals aufmerksam gelesen oder diese für das geschichtliche Verständnis des Buches, besonders der ersten 3 Kapitel grundlegende Angabe in Ap 1, 9 völlig aus dem Gedächtnis verloren habe. So absurd wie dies wäre, ebenso unverträglich ist es mit der Art, wie Iren. II, 22, 5; III, 3, 4; V, 30, 3 an der letzten Stelle die Abfassungszeit der Ap „gegen Ende der Regierung Domitians", an den beiden anderen die Lebensdauer ihres Vf's „bis zu den Zeiten Trajans" ausdrückt. Es sind dies die einzigen Stellen in den uns erhaltenen Schriften des Irenäus, an denen er Kaisernamen zum Zweck von chronologischer Orientirung der Leser verwendet [46]). Hier dagegen war

[44]) Bousset in der 2. Aufl. seines Komm. (1906 Meyer'scher Komm. Bd. XVI) S. 47.

[45]) Pathmos für *Πάτμος* schreibt Bousset S. 47f. beharrlich. — Noch übler steht es mit der Behauptung, (S. 192 Z. 9), bei Plin. nat. hist. IV, 12, 23 (nach Detlefsen Zählung IV, 69) sei zu lesen, „daß Patmos vielfach als Verbannungsort galt". Außer dem Namen der Insel und der Angabe über deren Umfang ist dort überhaupt nichts von Patmos zu lesen. Über die grammatisch ebenso unhaltbare Behauptung, daß der Aorist des ersten *ἐγενόμην* Ap 1, 9 „deutlich anzeige, daß der Seher, als er schrieb, nicht mehr auf Patmos war oder anwesend gedacht wird" s. unten in der Auslegung dieser Stelle.

[46]) Nicht dazu gehört die Erwähnung einer vorübergehend in Smyrna sich aufhaltenden *βασιλικὴ αὐλή* im Brief an Florinus (Stieren p. 822). — Die Succession der römischen Bischöfe III, 3, 2—3 und die Entstehungszeit der Evv III, 1, 1 und andere Ereignisse III, 3, 4 werden ohne Nennung von Kaisernamen, wohl aber gelegentlich wie III, 4, 3 nach dem jeweiligen römischen Bischof chronologisch bestimmt.

dies am Platz. Der Name Domitian's erinnerte jeden mit der damals noch so kurzen Geschichte der Christenheit einigermaßen vertrauten Leser an die erste Christenverfolgung, die von der kaiserlichen Regierung angeordnet und durch deren Beamte in den Provinzen wie in der Hauptstadt des römischen Reichs durchgeführt wurde und die auch den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Ap bildet (Ap 1, 9; 2, 13; 3, 8—10; 6, 9—11 s. oben S. 49 ff.). Ganz anderen Sinn hat der in dem gleichen Zusammenhang uns mehrmals begegnende Name Trajan's (Iren. II, 22, 5; III, 3, 4 cf V, 30, 1 u. 3), obwohl auch dieser Kaiser im weiteren Verlauf seiner Regierung zu systematischer Verfolgung in den Provinzen übergegangen ist[47]). Für das geschichtliche Verständnis und die Würdigung der Ap, die nach Irenäus um 94—96 geschrieben war, waren selbstverständlich diese Ereignisse der späteren Jahre Trajans um etwa 107—117 völlig bedeutungslos. Dagegen diente die zweimalige Aussage des Irenäus über den Vf der Ap, daß er „bis zu den Zeiten Trajans", also bis in die ersten Jahre Trajans (vom Januar 98 an) bei seinen Schülern (Iren. II, 22, 5) oder bei der Gemeinde zu Ephesus (III, 3, 4) geblieben sei, zur Erklärung der auffälligen Tatsache, daß der Jo von Ephesus, der ein persönlicher Schüler Jesu gewesen sein soll, also während der Jahre 27—30 ein junger Mann gewesen sein muß, etwa 65—67 Jahre später ein Buch geschrieben haben soll, das wahrlich nicht von Altersschwäche zeugt, sondern eher an einen der heißblütigen Söhne des Zebedäus erinnert, denen Jesus den Namen Donnerssöhne gegeben hatte (Mr 3, 17; Lc 9, 54 f. cf Mt 20, 20 ff.; Mr 10, 35 ff.). Dem gegenüber versichert Irenäus, daß der Jo von Ephesus nicht nur die Jahre 94—98 im Vollbesitz seiner geistigen Fähigkeiten erlebt habe und nach dem Regierungsantritt des Kaisers Nerva (Sept. 96) mit manchen anderen, die durch Domitian in die Verbannung geschickt worden waren, an seinen Wohnsitz Ephesus habe zurückkehren können, sondern auch noch während der ersten Jahre Trajans dort als Lehrer durch Wort und Schrift tätig gewesen sei.

2. Der Jo von Ephesus, der während seiner Verbannung auf Patmos die Ap und mindestens 3—5 Jahre später in Ephesus das 4. Ev und den 1. joh. Brief geschrieben haben soll, galt bis auf Dionysius Al. um die Mitte des 3. Jahrhunderts bei den Bischöfen und Schriftstellern der Provinz Asien sowie bei deren Gemeinden und auch nach dieser Zeit bis auf Eusebius überall, wo die Ap als ein Buch göttlicher Offenbarung zur gottesdienstlichen Verlesung zugelassen war, abgesehen von den Alogern um 160—210, unbestritten als der Apostel und Lieblingsschüler Jesu unter den 12 Aposteln

[47]) Irenäus kennt (V, 28, 4) die Briefe und die Geschichte des Ignatius (ad Rom. 4, 1) und wird ebensogut wie Tert. apol. 2 u. 5 (cf Plin. et Traj. epist. 96 u. 97) von Trajan als Christenverfolger gewußt haben.

s. oben S. 10—40. Daß die zahlreichen und verschiedenartigsten Zeugen dieser Überlieferung diesen Jo in seiner Eigenschaft als Vf der Ap meistens nur mit dem bloßen Eigennamen oder als Jünger Jesu bezeichnen, erklärte sich befriedigend daraus, daß die prophetische Gabe von dem Apostelamt völlig unabhängig war und ebensowohl Frauen als Männern, ebensowohl Laien als Trägern irgendeines kirchlichen Amts zu teil werden konnte [48]). Unglaublich aber wäre diese Benennung des Apokalyptikers gewesen, wenn zwei Träger des Namens Jo, beides Jünger Jesu, aber nur einer ein Apostel, gleichzeitig neben einander in derselben Provinz eine hervorragende kirchliche Stellung eingenommen hätten. Dieses Urteil wird nicht dadurch widerlegt, sondern vielmehr bestätigt, daß der Evangelist Philippus, der samt seinen Töchtern etwa gleichzeitig mit Jo von Palästina nach der Provinz Asien übergesiedelt und in Hierapolis begraben worden ist, von dem Bischof Polykrates von Ephesus irrtümlich *εἷς τῶν δώδεκα ἀποστόλων* genannt und in seiner chronologisch geordneten Liste der kirchlichen Größen seiner Provinz vor den an der Brust Jesu gelegenen Jo gestellt wird, dem er nicht den Namen eines Apostels gibt [49]). Denn der Apostel*titel* ist nicht nur irrtümlich aus Anlaß vorliegender Gleichnamigkeit zweier hervorragender Männer der Apostelzeit übertragen worden, z. B. auf Jakobus, den Bruder Jesu, den Vf des Jakobusbriefs, sondern auch mit bewußter Erweiterung des Begriffs Apostel z. B. auf den Evangelisten Lucas. In diesen beiden Fällen ist es die Eigenschaft der irrtümlich oder ungenauerweise so benannten Männer als Vf von ntl Schriften, welche im übrigen ganz überwiegend unter den Namen von Aposteln in der Kirche verbreitet waren, was ihnen diesen Titel eintrug. Aber noch früher sind bekanntlich auch solche Männer, die ohne Schriftsteller zu sein, durch erfolgreiche Predigt des Ev's unter Juden und Heiden sich hervorgetan haben, Apostel genannt worden, wie Pl neben den Zwölfen und Barnabas neben Pl [50]). Pl selbst faßt sich mit Apollos in den Worten *ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους* zusammen 1 Kr 4, 6—9. Das Wort *ἀπόστολος* ist ausgedehnt auf

[48]) 1 Kr 11, 5 (wogegen die Festhaltung des maskulinen *ὁ προφήτης* oder *ὁ προφητεύων* 1 Kr 14, 3—32 und die Regel 14, 33—35 nichts bedeuten); Lc 2, 36—38 neben 2, 25—35 und 1, 67; ferner AG 2, 16—18; 21, 9 neben 21, 10 f.; 11, 28; 15, 32; 20, 23.

[49]) Bei Eus. h. e. III, 31, 2 und nochmals in längerem Excerpt V, 24, 2. Der im NT deutlich von dem Ap. Philippus unterschiedene Nichtapostel gleichen Namens (6, 5 neben den 12 Aposteln AG 6, 2. 6 und wiederum c. 8, 5—13. 26—40 neben 8, 15—24) wird AG 21, 8 in bezug auf seine Missionspredigt als Evangelist und gleichzeitig als einer der 7 Armenpfleger von c. 6 bezeichnet.

[50]) AG 14, 12—14 cf die Zusammenfassung mit Barnabas 1 Kr 9, 5—6; ebenso mit Silvanus und Timotheus 1 Th 2, 6 cf 1, 1.

alle Missionsprediger Eph 4, 11; 2 Tm 4, 5. Philippus, der ehemalige Almosenpfleger von Jerusalem war mehr als 30 Jahre lang in Palästina, zuletzt mit dem ständigen Wohnsitz in Cäsarea als Apostel in diesem Sinne tätig gewesen, ehe er nach der Provinz Asien zog und schließlich in dem phrygischen Hierapolis sich niedergelassen hatte, um von dort aus mit Wort und Tat für die Ausbreitung des Ev's tätig zu sein wie der gleichfals kurz vor dem J. 70 nach Kleinasien übergesiedelte Jo von Ephesus aus. Daher erscheint der Irrtum, welchen Bischof Polykrates von Ephesus in seinem Brief an Victor von Rom mindestens 100 Jahre nach dem Tode dieses Philippus sich hat zu Schulden kommen lassen, wahrlich entschuldbar genug[51]). Und dies um so mehr, wenn man bedenkt, daß nach Hippolytus in dem von ihm verfaßten Can. Mur. und nach einer auch sonst bezeugten Tradition auch der wirkliche Ap. Andreas eine Zeit lang in jener Gegend tätig gewesen ist (s. oben S. 30 A 61), und außerdem nach Papias noch jener Justus Barsabba, den die Gemeinde von Jerusalem zwischen Ostern und Pfingsten neben Matthias zum Ersatz für den Verräter Judas zur Aufnahme in das Kollegium der 12 Apostel vorgeschlagen hatte[52]). Aber eine Verwirrung, wie sie durch die schüchterne Vermutung des Dionysius und deren dreistere Ausbeutung seitens des Eusebius in die gelehrte Tradition über den Johannes von Ephesus und von Patmos hereingebrochen ist, konnte in bezug auf den Philippus von Cäsarea und von Hierapolis trotz einiger Zweideutigkeit der diesen betreffenden Überlieferungen nicht leicht entstehen. Der in allen Apostelverzeichnissen des NT's genannte und durch die Erzählungen in Jo 1, 44—49; 6, 5—7; 12, 21 ff.; 14, 8 f. nach seiner persönlichen Eigenart scharf gezeichnete Philippus von Bethsaida konnte sich ebensowenig zu einem schattenhaften Doppelgänger des töchterreichen Evangelisten Philippus in Hierapolis verflüchtigen, wie dieser in jenen verwandeln.

Die vermeintliche Entdeckung eines Presbyters Jo, der neben dem gleichnamigen Apostel auf engem Raum und gleichzeitig mit diesem lehrend und schriftstellernd tätig gewesen sein sollte, merkwürdigerweise, ohne daß irgend etwas von einer Begegnung der beiden Männer verlautet, war eine Ausgeburt der Unfähigkeit, die Identität des Evangelisten und des Apokalyptikers Johannes zu

---

[51]) Weniger gilt dies von Eusebius, der dies dreimal III, 31, 3; 39, 9; V, 24, 2 ohne berichtigende Erläuterung dem Polykrates nachschreibt, als von Rufin, der V, 24, 2 das irrige *τῶν δώδεκα ἀποστόλων* durch *evangelista* wiedergibt und III, 39, 9 wo Eusebius auf die frühere Stelle III, 31, 3 zurückweist und den Philippus wieder Apostel nennt, den überflüssigen Satz wegläßt und dagegen in der folgenden frei nach Papias angeführten Erzählung, wo Eusebius sich mit dem Namen Philippus begnügt, *per Philippi evangelistae filias* schreibt.

[52]) AG 1, 23 cf Eus. h. e. III, 39, 9. Im übrigen muß ich mich hier auf Forsch VI, 158—175 berufen.

begreifen. Im Vergleich damit bedeutet es einen gewissen Fortschritt, daß in unseren Tagen hervorragende Gelehrte, welche weder das 4. Ev noch die Ap als echte Werke des Apostels Jo anzuerkennen sich entschließen konnten, jenes unglaubliche Nebeneinander der beiden gleichnamigen Doppelgänger verwarfen und auf Grund einiger später und in ihrer Vereinzelung dunkler Angaben die Hypothese aufstellten, daß der Apostel Jo durch einen frühzeitigen Tod verhindert gewesen sei, jemals nach Ephesus und Patmos zu kommen, daß also derjenige Jo, welcher die sämtlichen johanneischen Schriften gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfaßt hat und schon von Papias mit und ohne Eigennamen als „der Presbyter" bezeichnet wird [53]), mit einem der 12 Apostel nur den Namen gemein hatte. Das Ergebnis dieser Kritik ist noch trostloser als das der älteren Kritiker, denn damit ist nicht dem von Dionysius und Eusebius citirten gespenstischen Schatten, sondern dem Sohn des Zebedäus ein Totenschein mit frühzeitiger Datirung ausgestellt. Nach einem ersten Versuch von J. Wellhausen zu Mc 10, 35—40 (= Mt 20, 20—23) hat Ed. Schwartz diesen Einfall mit Hilfe einer Reihe über einander aufgebauter Hypothesen ausführlich zu begründen versucht [54]), und nicht wenige Theologen sind ihm gefolgt. Vor Prüfung dieser Hypothesen sind die urkundlichen Nachrichten, die zu diesem Aufbau den Anlaß gegeben haben, in chronologischer Folge vorzulegen und durch andere, teilweise noch nicht zu Rate gezogene Nachrichten zu vermehren und zu beleuchten.

I. Die älteste Schrift, auf die man sich für diese Hypothese beruft, ist das syrische Martyrologium aus der Zeit zwischen dem Tode des Eusebius von Cäsarea († um 340) und dem J. 411/412, in welchem die einzige Hs, durch die es uns erhalten ist, ge-

[53]) Bei Eus. h. e. III, 39, 4 (und wiederholt von Eus. selbst § 6. 7. 14[a]) *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* und § 14[a] *ὁ πρεσβύτερος* ohne Zusatz cf 2 Jo 1; 3 Jo 1.

[54]) Wellhausen, Ev Marci (a. 1903) S. 90 zu Mr 10, 39: „Es erheben sich also schwere Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung, daß der Ap. Jo in hohem Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei". — E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi, ein Beitrag zur Geschichte des Johannesev's (a. 1904), Abhdl. d. Gött. gel. Ges., Phil.-hist. Kl. N. Folge VII nr. 5 cf auch Nachrichten derselben Ges. 1907 S. 1 ff. Hierauf wieder Wellhausen völlig zustimmend in seinem Ev des Jo (a. 1908) S. 7. 86. 100 usw. Dagegen Fr. Spitta, Ztschr. für ntl Wiss. 1910 S. 39—58 über die bibl. Grundlagen dieser Hypothesen. Gegen diesen wieder Schwartz in dem gleichen Jahrg. derselben Ztschr. S. 89—102 cf auch ebendort S. 210—219 über „Johannes und Kerinth". Erheiterndes zur Frage trug E. Nestle in der „Studierstube" 1905 S. 187 bei. Ich habe auch schon vor Wellhausen und vor Schwartz in Forsch VI (a. 1900) S. 103. 147—151 und gegen Schwartz in m. Einl. II[3] (a. 1907) S. 464 f. ziemlich eingehend diese Frage erörtert, ohne viel Beachtung, geschweige denn Widerlegung zu erfahren. Cf auch die Abh. über „Das Ev unter den Händen seiner neuesten Kritiker" NKZ 1911 S. 31 (gleichzeitig als Sonderabdruck erschienen).

schrieben wurde[55]). Dieses Schriftstück beginnt nach dem Titel: „*Am 26. des Monats erster Kanun nach Rechnung der Griechen* (d. h. 26. December)*: Der erste Bekenner in Jerusalem, Stephanos, der Apostel, das Haupt der Bekenner* (d. h. *πρωτομάρτυς*). *Und am 27.* (December) *Jochanan und Jakob die Apostel in Jerusalem.* Es folgen zum 28. desselben Monats Pl und Pt als Märtyrer in Rom. Hiezu ist erstens zu bemerken, daß die Benennung des Stephanus als Apostel wiederum ein Beispiel für die vorhin S. 81 f. nachgewiesene Ausdehnung des Begriffs Apostel auf hervorragende Christen der Apostelzeit ist. Ein noch auffälligeres Beispiel hiefür bietet der sogenannte Arnobius junior[56]) (um 460) in seiner Auslegung von Mt 21, 35 f.: „*Servi, quos dicit occisos, prophetae intelliguntur. Posteriores, quos dicit missos, apostoli sunt, ex quibus unus decollatus est, Johannes. Novissime autem filium occiderunt, scilicet Christum.* Die zweite Gruppe von Männern, welche der Weinbergsbesitzer ebenso wie die der ersten Gruppe noch vor der Sendung und Tötung Christi durch die Juden zu den Weinbergspächtern gesandt hat, können selbstverständlich nicht die 12 Apostel sein, sondern nur vorchristliche Propheten einer späteren, z. B. auch der nachexilischen Zeit. Sie werden *ἀπόστολοι* nur genannt, weil nach Mt 21, 36 von ihnen ebensogut wie von den älteren Propheten gesagt werden konnte: *ἀπέστειλεν αὐτοὺς ὁ θεός* cf Ex 4, 13; Jes 6, 8 einerseits, Jerem 1, 7; Ez 2, 3; Sach 2, 12 f.; Hb 11, 32—38 andrerseits. Da die der zweiten Gruppe nach Mt 21, 36 (*ὡσαύτως*) ganz die gleiche Behandlung wie die der ersten erfahren haben, also auch von ihnen der Eine oder der Andere getötet worden ist (*ὃν μὲν ἀπέκτειναν*), so macht der Ausleger daraus einen bestimmten Einzelnamen (*unus decollatus est*) und setzt, um ganz sicher auf das Verständnis der Leser rechnen zu können, den Namen Johannes hinzu und schreibt statt *occisus*, welches der Text ihm bot, *decollatus*. Kein anderer als der durch Enthauptung getötete Täufer kann gemeint sein. Sollte der syrische Martyrolog einen andern im Sinn gehabt haben? Es darf doch nicht übersehen werden, daß der unpunktirt überlieferte Text den Unterschied zwischen (*οἱ*) *ἀπόστολοι* und (*ὁ*) *ἀπόστολος* nur durch die zwei Punkte über einem Buchstaben des ersten Wortes, das sog.

---

[55]) Zuerst herausg. von W. Wright im Journ. of sacr. lit. VIII, 45 ff. syrisch, S. 423 ff. englisch. Nach neuer Vergleichung der Hs nochmals herausg. von R. Graffin in Acta SS. November tom. II, 1 p. LII ff. Cf auch die deutsche Übersetzung von Lietzmann in den kleinen Texten II² S. 7—15.

[56]) Morin, Anecd. Maredsol. III, 3, 143 cf über diesen Arnobius vor allem Morin, Études, Textes, Découvertes I, 309—439. Die oben im Text abgedruckten Worte finden sich beinah gleichlautend im lat. Theoph. lat. (Forsch II, 56 lin. 7—9 cf dort S. 104 f.) auch über die Zeit dieses Arnobius. Beda zu Ps 83 (Migne 93 col. 930ᶜ) citirt auch den Psalmenkommentar, als dessen Vf Morin, Études p. 312—315 denselben Arnobius erwiesen hat.

Ribbui ausdrücken konnte. Wie leicht aber konnte ein zweideutiges שליחא, zumal demselben zwei Namen vorangehen, durch irrtümliche Zusetzung des Ribbui als eine den beiden vorgenannten Personen geltende Amtsbezeichnung gedeutet und damit gründlich mißverstanden werden. Daß der voranstehende erste Name Johannes nicht den Apostel, sondern nur den Täufer bezeichnen kann, ergibt sich auch daraus, daß der Ap. Jo in allen Apostelkatalogen mit der leicht erklärlichen Ausnahme von AG 1, 13 und an allen anderen Stellen des NT's, wo er mit seinem Bruder Jakobus zusammen genannt wird, wahrlich nicht als der geschichtlich Unbedeutendere, sondern als der Jüngere die zweite Stelle einnimmt[57]). Einen Gegenbeweis gegen diese Deutung des syr. Martyrologiums könnte man jedenfalls nicht gründen auf das, was in dem allerdings mit demselben stammverwandten Martyrol. Hieronymianum zum 27. December zu lesen ist[58]). Nach diesem sollte dieser Tag gelten 1. dem Gedächtnis der *Assumptio sancti Johannis evangelistae apud Ephesum*, d. h. dem friedlichen Heimgang des zu hohen Jahren gekommenen Apostels Jo, 2. der Ordination des Jakobus des Bruders Jesu zum ersten Bischof von Jerusalem durch die Apostel und — was ein dritter Grund der Feier des 27. December sein zu sollen scheint — daß dieser mitten während eines Passafestes die Krone des Martyriums empfangen haben soll. Die erstgenannte Tatsache hätte dem Ap. und Evangelisten Jo überhaupt nicht zu einem Platz in einem Martyrologium verhelfen können. Noch weniger dem Herrnbruder Jk seine Ordination zum Bischof, sondern nur sein an dritter Stelle genanntes Martyrium. Das auf den ersten Blick dunkelste Rätsel aber bieten uns die Worte, mit denen der Märtyrertod dieses Jk beschrieben wird: *in medio paschae martyrio coronatus*. Weder Hegesippus noch Josephus, auf deren Berichte über diesen Jk Hieronymus (v. ill. 2) sich beruft, sagen etwas davon, daß dieser Jk bei Gelegenheit eines Passafestes ermordet worden sei. Dies läßt sich auch nicht aus der durch Clemens Al. aufbewahrten, mit Hegesippus übereinstimmenden Erzählung vom Tode des Herrnbruders Jk erklären, welche Hieronymus v. ill. 2 mit

---

[57]) Berufung Mt 4, 21 = Mr 1, 19. 29 = Lc 5, 10; Apostelverzeichnis Mt 10, 2; Mr 3, 17; Lc 6, 14; Verklärung auf dem Berge Mt 17, 1; Mr 9, 2; im Hause des Jaïrus Mr 5, 37; Lc 8, 51; bei der Bitte um die Ehrenplätze am Thron Christi Mr 10, 35; in Gethsemane Mr 14, 33; sonst noch Lc 9, 54; 22, 8; Mr 13, 3. Textkritisch unsicher ist die Ordnung Lc 9, 28; sicher dagegen AG 1, 13 Pt Jo Jk Andreas, weil diese Ordnung allein den in der AG darzustellenden Ereignissen entspricht cf AG 3, 1. 3. 4. 11; 4, 13. 19; 8, 14. Gar nicht hiehergehörig ist AG 12, 2, wo von Jo nichts erzählt, sondern der Apostel Jk nur zu dem Zweck sein Bruder genannt ist, um ihn von dem Bruder Jesu 12, 17 zu unterscheiden.

[58]) Von Duchesne u. de Rossi in synoptischem Abdruck nach 4 nur stilistisch von einander abweichenden alten Hss, herausgeg. Acta SS. Nov. II, 1 p. 1ff. Zur Literatur cf Ehrhard bei Krumbacher, Byz. Lit.[2] S. 183f.

unklarer Berufung auf Josephus (Antiqu. XX, 200) und Clemens aus Eus. II, 1, 4; 23, 3 (cf Forsch III, 75 f.; VI, 229 ff.) abgeschrieben hat; denn weder Josephus, noch Hegesippus, noch Clemens sagen etwas von der Jahreszeit, in welcher dieser Jk Märtyrer geworden sei. Dieser Irrtum des Martyrol. Hieron. stammt vielmehr, wie besonders die genaue Angabe „um die Mitte des Passas" beweist, aus AG 12, 3 (*ἦσαν δὲ ἡμέραι τῶν ἀζύμων*) und bedeutet also eine Verwechselung des Herrnbruders und ersten Bischofs von Jerusalem mit dem Apostel und Zebedäisohn Jk, welchen Lucas AG 12, 2 gerade darum den Bruder des Jo nennt, damit die Leser ihn nicht mit dem Herrnbruder verwechseln, von dem AG 12, 17 die Rede ist. Die trotzdem im Martyrol. Hier. vorliegende Verwechslung, an der Hegesippus, Clemens und Eusebius, ganz zu schweigen von Josephus, völlig unbeteiligt sind, ist also das eigenste Werk dieses Martyrologen und die unnatürliche Gewaltsamkeit, mit der er den gerade zu entgegengesetztem Zweck AG 12, 2 erwähnten Jo und dessen dort gar nicht berührten Tod und außer dem Märtyrertod des fraglichen Jk auch noch dessen Ordination in seinen Märtyrerkalender hineinzwängt, beweist, daß ihm ein mißverständlicher und ihm mißfälliger Text als Quelle gedient hat, wie er uns im syr. Martyrologium vorliegt. Aber es fehlt nicht an anderen Zeugen, welche den geschichtlichen Kern aller Traditionen über die im syr. Martyrologium mit Stephanus zusammengestellten Märtyrer Jo und Jk treu bewahrt haben.

II. Dies gilt von dem bald nach dem J. 505 abgefaßten, wahrscheinlich aber auf älterer Grundlage beruhenden und bis zu diesem Zeitpunkt fortgeführten Heiligenkalender von Karthago [59]). Mit den Gedächtnistagen der Märtyrer sind darin verbunden die Sterbetage von 10 karthagischen Bischöfen, außerdem aber als das einzige der großen Hauptfeste auch das Geburtsfest Christi, in dessen nächster Nähe ebenso wie im syr. Martyrologium dieselben Märtyrer verzeichnet sind. Es dürfte zweckdienlich sein, die zusammengehörigen Zeilen herzusetzen und zwar mit Beifügung der uns geläufigeren Datirungsweise: (25. Dec.) *VIII Kal. Jan. Domini Nostri Jesu Christi, filii Dei.* | (26. Dec.) *VII Kal. Jan. sancti Stephani primi martyris.* | (27. Dec.) *VI Kal. Jan. sancti Joannis*

[59]) Zuerst 1682 von Mabillon, Vetera anelecta III, 398 nach einer seither abhanden gekommenen Hs herausgegeben, oft wiederholt z. B. von Ruinart, Acta SS. sinc. (1689) p. 694, Lietzmann, Kl. Texte² S. 4. Die in nicht eben tadellosem Latein abgefaßte Überschrift lautet: *Hic continentur dies nataliciorum martyrum et depositiones episcoporum, quos ecclesia Cartagenis anniversaria celebrant.* Unter *depositio* kann, abgesehen von dem juristischen Ausdruck für die unfreiwillige Amtsentsetzung, ebensowohl die Beisetzung, das Begräbnis als der Tod verstanden werden, letzteres hier. Beides nebeneinander in dem römischen Kalender von 354. Der Kalender beginnt nicht, wie der syrische mit dem 26. December, sondern mit dem 19. April.

Baptistae et Jacobi apostoli, quem Herodes occidit. | (28. Dec.) *V Kal. Jan. sanctorum infantum, quos Herodes occidit.* Daß außerdem schon vorher (s. Anm. 59 a. E.) einmal zum 24. Juni angemerkt ist *sancti Johannis Baptistae, sancti* (. . . Lücke) *et Rogati martyris* spricht nicht gegen die Richtigkeit des Textes zum 27. Dec. Zu einer chronologischen Bestimmung der Hinrichtung des Täufers nach Jahr und Monatsdatum bot das NT keinerlei Anhalt. Das Gleiche gilt von dem bethlehemitischen Kindermord. Aber man erkennt sofort, was diese Zusammenstellung veranlaßt hat. Die Erzählung Mt 2, 16—18 gehört zum Kreise der Weihnachtsgeschichte und die von Herodes aus Anlaß der Geburt Christi hingemordeten Knäblein sollten in dem Märtyrerkalender nicht fehlen. Dazu aber gesellt sich als ein passendes Gegenstück auch der König Herodes Agrippa I, der AG 12, 1 nur König Herodes genannt wird, als Mörder des Ap. Jakobus, des Bruders des Ap. Jo. Die erste Stelle aber gebührte dem Stephanus [60]), dessen Ehrentitel *πρωτομάρτυς* der Vf dieses Kalenders eben deshalb seinem Namen beifügt. Abgesehen von der Geburt Christi am 25. Dec. und dem Kindermord von Bethlehem, die im syr. Martyrologium überhaupt fehlen [61]), haben wir hier die syr. Liste, vorausgesetzt, daß deren vorhin vorgeschlagene Korrektur als Wiederherstellung des ursprünglichen Textes gelten kann. Zu demselben Ergebnis führt die Untersuchung der unter den Päpsten Leo I (a. 440—461) und Gelasius I (a. 492—496) in Rom entstandenen Meßbücher [62]). In dem Sacram. Leon., welches vorne unvollständig erhalten ist und vom April an bis zum Jahresschluß fortläuft, stehen erst am Schluß p. 159—167 Meßgebete zum Geburtsfest Christi am 25., zum Natale des Evangelisten Jo am 26., zum Natale der bethl. Kinder am 27. December, und an weit zurückliegender Stelle p. 28—32 unter dem Datum *VIII Kal. Jul.* = 24. Juni die Gebete zum Natale Jo des Täufers. Unter den 8 Gebeten für diesen Tag, welcher gleich im Eingang des ersten derselben als das Hauptfest des Täufers bezeichnet wird (p. 28, 20 *annua beati Johannis Baptistae sollemnia*), findet sich nicht die geringste Bezugnahme auf sein Martyrium, wenn man nicht den Hinweis auf das Fasten anstatt einer Vigilie am vorangehenden Tage (p. 28, 27) daraus zu erklären hat, daß der 24. Juni ursprünglich wie später

[60]) Augustinus hat die erste seiner 6 Predigten auf Stephanus (ed. Bened. sermo 314—319) und wahrscheinlich auch die 5 anderen am Tage nach Weihnachten d. 26. Dec. gehalten.

[61]) Das ist einer der Beweise dafür, daß der syr. Kalender vor Einführung oder doch Weiterverbreitung der Weihnachtsfeier am 25. Dec. entstanden ist s. oben S. 83 a. E.

[62]) Ich citire nach Sacramentarium Leonianum ed. Feltoe, Cambridge 1896 und The Gelasian Sacramentary, Sacramentarium Romanae ecclesiae, Oxford 1894. Die obige Untersuchung muß hier auf das Notwendigste beschränkt werden.

allgemein als der ernste Gedächtnistag der Enthauptung des Täufers gefeiert wurde. In den 8 Gebeten des 24. Juni aber ist vom Täufer immer nur als dem seinen betagten Eltern geschenkten Sohn die Rede, der schon im Mutterleibe die bevorstehende Geburt des Heilands geweissagt und als Mann ihm durch seine Predigt und Taufe den Weg gebahnt und ein Volk zubereitet hat[63]). Sein *Natale* gilt nicht seinem Tode, sondern seiner *nativitas* p. 29, 21; 31, 24 oder auch *generatio* p. 30, 18. Dies wird nur dadurch begreiflich, daß an einer anderen Stelle des Kalenders das Gedächtnis seines Märtyrertodes angemerkt war. Das kann nur der Johannistag am 26. December sein, zumal wenn man beachtet, wie unnatürlich und geschmacklos die Häufung der Benennungen des Jo vom 24. Juni als „heiliger" und „seliger Apostel und Evangelist" sowie seiner Handlungen als „apostolische" ist[64]). Gerade weil der 24. Juni ursprünglich nicht dem Apostel dieses Namens, sondern dem Täufer galt, sollte der feiernden Gemeinde das Gegenteil um so eindringlicher eingeprägt werden. Das war eine Vergewaltigung der ursprünglichen Tradition[65]), wie sie der bekannten hierarchischen Gesinnung Papst Leo's I. entsprach[66]). Im *Weihnachtskreis* dieses Sakramentars sucht man den Namen des Protomartys Stephanus vergeblich, und einen Ersatz dafür findet man auch nicht in der reichlich mit Gebetsformeln ausgestatteten Stephansfeier am 2. August[67]); denn dieser Tag galt nach der *Depositio episcoporum* in dem ältesten Kalender der römischen Kirche vom J. 354 dem Gedächtnis und der Grabstätte des römischen Bischofs Stephan I. (a. 254—257) auf dem Coemeterium des Callistus. Hier im Sacram. Leon. ist die Feier desselben Tages auf den Protomartys Stephan übertragen und geknüpft an eine auf demselben Coemeterium erbaute, wie es scheint, mit angeblichen Reliquien dieses Stephanus

[63]) Cf besonders p. 28, 28—29, 8; 29, 25—30, 10.

[64]) p. 164, 24 *sci Johannis evangelistae*, l. 26 *beati apostoli tui Joh. evangelistae* ebenso l. 29; 165, 4, ähnlich 165, 25. 27. 28; 166, 1. 17, daneben auch noch *apostolicus* p. 165, 1. 18. 28; 166, 17.

[65]) Die Gewaltsamkeit dieses Verfahrens wird um so handgreiflicher, wenn man beachtet, daß unmittelbar auf die Feier des 24. Juni p. 32, 21—36, 6 mit 8 liturgischen Gebeten p. 36, 7 ein neues Kapitel wiederum ohne Datum folgt mit der Überschrift *XV. In natale Petri et Pauli*, dem dann bis p. 50, 14 eine Menge anderer Gebete gleichen Betreffs folgen. Gemeint ist selbstverständlich der alte Peter- und Paulstag am 29. Juni. Die in c. XIV gemeinte Feier dagegen, in deren zahlreichen Formeln außer der Überschrift nur noch zweimal p. 34, 13. 22 die titellosen Namen Johannes und Paulus wiederkehren, ist nach p. 34, 12 (*geminata laetitia hodiernae festivitatis . . . beatorum Johannis et Pauli*) eine künstliche Combination des alten Peter- und Paulstags am 29. Juni mit der ebenso alten Feier der Enthauptung Jo des Täufers am 24. Juni. Kein Wunder daher, daß in den 8 dazu gehörigen Stücken der Liturgie dieses Doppelfestes der Jo weder Apostel oder Evangelist noch Täufer genannt und selbst das Wort Apostel beharrlich vermieden wird.

[66]) Am stärksten ausgedrückt p. 38, 9—13.

der Urkirche ausgestattete Basilica[67]). In dem 7. der für diese Feier verordneten Gebete wird aber deutlich gesagt, daß dieser Stephanus vor allen anderen Märtyrern verdientermaßen mit der Feier seiner Passion dem Geburtsfest des Sohnes Gottes unmittelbar nachfolge. Der Name des römischen Bischofs Stephan ist auch an keiner anderen Stelle dieses Sakramentars zu finden. Papst Leo I. und seine Handlanger haben dessen Vorgänger Stephan I. aus dem römischen Heiligenkalender verbannt und gleichzeitig die Weihnachtszeit um eine mit ihr eng verbundene, im Abendland schon ziemlich weit verbreitete Feier des Gedächtnisses an den ältesten christlichen Märtyrer gebracht. Dabei sind zwar die dafür bestimmten Gebetsformeln beibehalten, aber auf einen möglichst unpassenden Tag verlegt worden. Einige dieser Gewaltsamkeiten sind in dem Sacramentarium von Leo's I. Nachfolger Gelasius I. (492—496), welches mit dem Weihnachtsfest am 25. Dec. beginnt, wieder beseitigt. Hier haben wir wieder (lib. I p. 1—8) die Folge: 25. Dec. Weihnachten (mit Vor- und Nachfeier), 26. Dec. Stephanus, 27. Dec. ein Johannes, 28. Dez. Kinder von Bethlehem mit wesentlich den gleichen Gebeten wie in S. Leon. Daß damit Stephanus wieder seinen ursprünglichen Platz erhalten hat, beweisen eben diese Gebete. Der Bischof Stephanus ist weder zum 2. August, noch an einer anderen Stelle des S. Gel. erwähnt. Der Jo des 27. Dec. (lib. I p. 7) aber ist nicht der Täufer, sondern der Evangelist. So wird er dort 7 mal genannt und nur einmal im Eingang des ersten Gebets daneben auch noch Ap. Von seinem Tode ist kein Wort gesagt. Nur als Verkündiger der verborgensten Geheimnisse der ewigen Gottheit Christi im Prolog des 4. Ev's wird er gepriesen, was als eine wohl überlegte Ergänzung der Weihnachtsgeschichte gelten konnte. Das Martyrium des Täufers wird aber auch nicht auf den 24. Juni angesetzt (lib. II p. 177—179), sondern zu diesem Tage ebenso wie im Sacr. Leon. nur von seiner Geburt und Predigt gehandelt und dagegen die *Passio S. Joannis Baptistae* (p. 196) auf den 2. August, den ursprünglichen Gedenktag der Depositio des Bischofs Stephan I verlegt. Eine verständige Verbesserung der willkürlichen, den Festkalender verwirrenden Anordnungen seines Vorgängers, sollte es auch sein, daß Gelasius die vereinigte Gedächtnisfeier für die beiden enthaupteten Märtyrer, den (Täufer) Jo und den (Ap.) Pl nicht wie jene auf den 29. Juni, den alten Peter- und Paulstag (s. vorhin

[67]) p. 85, 7 f. *IV Non. Aug. N Sci Stefani in cymeterio Callisti via Appia.* — p. 89, 29 kurze Erinnerung an die Fleischwerdung des Eingeborenen, Übergang zum Märtyrer Stephanus und nach Hervorhebung seiner vorbildlichen Verdienste p. 89, 16: *et ideo nativitatem filii tui merito prae ceteris passionis suae festivitate subsequitur.* — p. 90, 8 *hac festivitate laetantes, qua dicatam nomini tuo basilicam beatus Stefanus martyr suo honore signavit.*

S. 88 A 65), sondern auf den 26. Juni (lib. II p. 180 nr. XXVIII) ansetzt. Die heillose Verwirrung, welche das Ergebnis der bis dahin geführten Untersuchung zu sein scheint, lichtet sich, wenn man der Prüfung der Zeugen die Vergleichung des syr. (= S) mit dem karthag. (K) Martyrolog zugrunde legt. Dies empfiehlt sich schon darum, weil die völlige Unabhängigkeit des K von S außer Zweifel steht. Das um 350 in Edessa abgefaßte S sagt und weiß begreiflicherweise nichts von einem Geburtsfest Christi im December, erwähnt dagegen beiläufig das Epiphanienfest am 6. Januar als einzige Feier der Erscheinung Christi auf Erden[68]). Aber abgesehen hievon stimmen sie überein in der Folge: 26. Dec. *Stephanus* (S + der Apostel); 27. Dec. *Johannis baptistae et Jacobi apostoli, quem Herodes occidit* (so K, dafür S: *Johannes und Jacobus die Apostel in Jerusalem*). Daß die *s. infantes quos* (ein anderer) *Herodes*, welche K. zum 28. December folgen läßt, in S fehlen, ist die selbstverständliche Folge davon, daß S von einer Feier der Geburt Jesu am 25. Dec. nichts weiß, mit welcher die Ermordung der Kinder von Bethlehem unlöslich verbunden ist. Und daraus, daß S auch zum 24. Juni als Tag der Hinrichtung des Täufers nichts sagt, und überhaupt den Täufer nur zum 27. Dec. erwähnt, folgt, was schon oben S. 84 f. als leicht möglich erwiesen wurde, daß das Pluralzeichen über dem syr. Wort „Apostel" und die dadurch notwendig gewordene Tilgung von *baptistae* ein Fehler des Verfassers von S oder wahrscheinlicher eines seiner Abschreiber gewesen ist.

III. Einen sicheren Zeugen für ein frühzeitiges Martyrium des Ap.'s Jo, das er gleichzeitig mit seinem Bruder Jakobus in Jerusalem erlitten habe, meinte man an dem Johannesschüler Papias gefunden zu haben, der nach einer Excerptensammlung in einer jungen und buntscheckigen oxforder Hs eben dies unzweideutig bezeugt haben soll[69]). Dagegen ist erstens zu bemerken, daß der Excerptor, wahrscheinlich Philippus von Side, Verfasser einer weitläufigen „Christlichen Geschichte" (um 430), sich auch in anderen Citaten äußerst unzuverlässig zeigt[70]). Gerade an dieser

[68]) Ed. Wright p. 1, 10 heißt es wörtlich: „Im Monat des zweiten Kanun am sechsten, am Tage der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus [wurde Märtyrer] Lucianus in Heliopolis." Am 7. Januar folgt der berühmtere antiochenische Presbyter Lucianus. Dies entspricht aber genau den griechischen Berichten s. Philostorgius ed. Bidez p. 195, 6. 19 ff.

[69]) Aus dem Cod. Baroccianus 142 der bodlej. Bibl., über welchen C. de Boor in Brieger's Ztschr. f. Kircheng. VI (a. 1884) S. 478—492 genau berichtet, veröffentlichte derselbe 1870 (Texte u. Unt. V S. 162—184) unter anderen Excerpten, die wahrscheinlich der Kirchengesch. des Philippus von Side (um a. 430) entlehnt sind, (p. 170) *Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ Θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν.* Ausführlicher hierüber Forsch VI, 147—151.

[70]) Alles obigem Citat Vorangehende bei de Boor S. 161 Z. 6—17 weicht nur in Ungenauigkeiten von Eus. h. e. III, 39 ab. Am Schluß aber

Stelle ist die Annahme einer ähnlichen Verirrung dadurch besonders nahegelegt, daß in eine einzige der zahlreichen Hss der Chronik des Georgios Hamartolos (9. Jahrhundert) mit auffallend gleichlautender Berufung auf das 2. Buch des Papias die sinnlose Angabe hineingeschmuggelt worden ist, daß der Evangelist Jo, einer der 12 Jünger des Herrn, nach seiner Rückkehr von Patmos unter Kaiser Nerva „von Juden ermordet wurde, natürlich in Erfüllung (πληρώσας δηλαδή) der ihm samt seinem Bruder gegebenen Vorhersagung Christi und ihres eigenen Bekenntnisses und ihrer Zustimmung hierzu", worauf dann noch das Citat aus Mr 10, 38 f. folgt[71]). Zweitens kann die zweimalige Bezeichnung des fraglichen Jo als ὁ θεολόγος ohne jede andere Näherbestimmung der Person sowohl an der Spitze der Excerpte des Philippus von Side aus Papias als vor dem Zitat desselben aus dem 2. Buch des Papias über die Ermordung des Jo durch Juden nicht von Papias herrühren. Dies dürfte man doch nicht ohne weiteres behaupten oder voraussetzen, ohne aus der christlichen Literatur vor dem J. 300 einige Beispiele für diesen Ehrentitel des Ap. Jo als Ersatz für seinen Eigennamen oder auch neben demselben beizubringen. Er ist erst während der arianischen Streitigkeiten aufgekommen. Der älteste Schriftsteller, bei dem ich diese Verwendung des Wortes finde, ist Eusebius[72]). Es ist also eine Zutat des Philippus von Side, dem dann ein Interpolator des 400 Jahre jüngeren Chronisten Georgios Hamartolos sich angeschlossen hat, daß der Jo, von dessen Tötung durch Juden Papias geredet habe, der Theologe, d. h. der Apostel und Evangelist Jo sei. Dann ist aber auch die offenbar aus AG 12, 2 (Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου) stammende Näherbestimmung des Namens Ἰάκωβος durch ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ dem schweren Verdacht ausgesetzt, gleichfalls eine Zutat des Chronisten Philippus zu sein. Bei Prüfung dieser Frage ist aber die Artikellosigkeit von ὑπὸ Ἰουδαίων nicht zu übersehen. Diese erklärt sich nur daraus, daß Papias von zwei Hinrichtungen geredet hat, welche das miteinander gemein haben, daß sie von Juden

Z. 15 findet sich der Satz, den Eusebius niemals hätte schreiben können: „Einige aber meinten irrtümlicher Weise (πλανηθέντες), daß auch die Apokalypse (ebenso wie 2 Jo und 3 Jo) von diesem (dem Presbyter Jo verfaßt) sei". — Den Pierius macht er trotz wörtlicher Anlehnung an Eus. h. e. VII, 32, 26 u. 30 zu einem Presbyter in Antiochien statt von Alexandrien (de Boor S. 5 von unten) und dem von Philippus getauften Eunuchen (AG 8, 27) gibt er den Namen seiner Gebieterin Kandake.

[71]) Cf die ausführliche Darlegung hierüber Forsch VI, 147—148.

[72]) Eus. de eccles. theol. I, 20 ed. E. Klostermann p. 82, 8 vor Anführung von Jo 1, 1; ebenso p. 89, 23; dazu II, 12 p. 113, 24 ὁ μέγας εὐαγγελιστὴς ἅμα καὶ θεολόγος, überall ohne Eigennamen. Das viel häufigere θεολογεῖν des Eusebius, in demselben Werk mindestens 4 mal so oft und das schon lange vor ihm von anderen (h. e. V, 28, 4 u. 5 cf auch X, 4, 21) gebrauchte θεολογεῖν τὸν Χριστόν ist natürlich nicht aus jenem ὁ Θεολόγος entstanden sondern umgekehrt aus diesem jener Ersatz des Namens Johannes.

verursacht oder vollstreckt worden sind. Dies erinnert doch stark an die Occidentalen, welche Gewicht darauf legten, daß sowohl Jo der Täufer, als die Kinder von Bethlehem von einem jüdischen König Namens Herodes zu Tode gebracht wurden (s. oben S. 87 f.) und zugleich an die so manchmal im NT uns begegnende Zusammenstellung der Tötung des Täufers mit der Tötung anderer teils früherer, teils späterer Zeugen der Wahrheit mit Einschluß Jesu durch das jüdische Volk als eine einheitliche Größe [73]). Von Gleichzeitigkeit des Martyriums des fraglichen Jo und des Zebedäisohnes Jakobus hat Papias nichts gesagt und nicht einmal Philippus solches ihm angedichtet. Sehr naheliegend dagegen war es für ihn, die beiden auf Befehl eines jüdischen Königs des herodäischen Hauses enthaupteten Männer, den Täufer Jo und den Zebedäisohn Jakobus zusammenzustellen. Dies und ähnliches ist auch in späteren Zeiten bei den Griechen nicht selten geschehen.

Chrysostomus [74]) bemerkt in einer Predigt zu Hb 13, 35, daß ἀποτυμπανισμός gleichbedeutend mit ἀποκεφαλισμός sei, und spricht die Vermutung aus, daß damit auf Jo hingedeutet sei und auf Jakobus. Die Voranstellung des Jo und die Wortfolge, welche die Erwähnung des Jakobus als eine nebensächliche Ergänzung nach AG 12, 2 erscheinen läßt, beweist, daß er unter Jo nur den Täufer verstanden haben kann, von dessen Enthauptung im NT so manchmal die Rede ist, während von einem Märtyrertod und insbesondere von einer Enthauptung des Zebedäisohnes Jo im NT ebensowenig wie bei Papias eine Andeutung vorliegt. Der schon vor mehr als 20 Jahren von Fr. Diekamp wiederaufgefundene, leider aber noch nicht veröffentlichte echte Oekumenius [75]) bemerkt in seinem Kommentar zu Ap 4, 5, die 24 Presbyter seien nach seiner Vermutung (ὅσον ἐπὶ τῇ ἐμῇ εἰκασίᾳ) die Märtyrer des AT's von Abel bis Zacharias (cf Mt 23, 35) und die 3 Märtyrer des NT's: Johannes, Jakobus der Sohn Josephs und Stephanus. Unter dem Sohn Josephs kann nur der älteste der 4 Brüder Jesu (Mt 13, 55; Mr 6, 3) verstanden werden. Es liegt also hier offenbar eine Verwechselung vor des Zebedäisohnes Jakobus, von dessen Märtyrertod AG 12, 2 erzählt ist, mit dem gleichnamigen Bruder Jesu, Jakobus dem Gerechten und ersten Bischof von Jerusalem, von dem zwar nicht das NT, wohl aber Hegesippus bezeugt, daß er im J. 66 in Jerusalem als Blutzeuge gestorben ist cf Forsch VI, 229—235. 301—305. Er gehörte also doch zu den oft genug

[73]) AG 7, 53; 13, 24—28; Mt 17, 12; 23, 29—37.

[74]) E. Riggenbach hat kürzlich NKZ 1921 S. 695 (cf auch desselben Kommentar zum Hb XIV² S. 379) nach der Ausg. von Field p. 304 = Montfaucon XII, 248 auf diese Stelle hingewiesen. Gleich darauf nennt Chrysostomus auch Stephanus und Zacharias.

[75]) S. Diekamp Sitzungsber. d. Berl. Ak. vom 31. Okt. 1901 S. 1054. Nähere Angaben hier unten § 4 unter Oekumenius und Andreas.

im NT erwähnten Gliedern der ersten Generation [76]), welche den Märtyrertod erlitten haben. Außer dieser Verwechselung muß aber auch die Angabe des Oekumenius beanstandet werden, daß diese Deutung seine eigene Vermutung sei. Denn Andreas von Cäsarea, von dem unten in § 4 dieser Einleitung bewiesen werden soll, daß er nicht, wie Diekamp annahm, früher, sondern etwa 40 Jahre später als Oek. seinen Kommentar zur Ap geschrieben hat, bezeugt, daß einer seiner Vorfahren (*τὶς τῶν πρὸ ἡμῶν*) jene Deutung der 24 Presbyter auf 21 Märtyrer des AT's und 3 Märtyrer des NT's geliefert hat, welche Andreas seinerseits sich nicht aneignet. Daß Andreas und Oek. unter dem an die Spitze der Märtyrer des NT's gestellten Jo keinen anderen als den Täufer verstanden haben, von dessen Martyrium in den Evv so oft und so eingehend geredet ist (Mt 4, 12; 14, 1—12; 17, 12; 21, 32; Mr 6, 14—29; Lc 9, 7—9; Jo 3, 24; 5, 33—35), bedürfte keines weiteren Beweises. Einen solchen liefert uns aber Euthymius Zigabenus. Wenn dieser zu Hb 11, 35 (*ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν*) bemerkt: *ἀπετμήθησαν τὰς κεφαλὰς ὡς Ἰωάννης ὁ πρόδρομος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀπόστολος*, so hat er den Chrysostomus, dem er sich hier anschließt, richtig verstanden [76a]). Denn die auszulegende Schriftstelle bot ihm keinen Anlaß, einige im NT erwähnte Blutzeugen Christi zu nennen und wie Oekumenius das Martyrium des Sohnes Josephs und Bruders Jesu heranzuziehen, sondern nur zwei Zeugen Christi zu nennen, die schon vor der Abfassung des Hebräerbriefs, als dessen Vf ihm Pl galt, also auch vor dem Tode des Pl, von den Feinden Christi enthauptet worden waren. Dafür blieben aber nur übrig der Täufer und nach AG 12, 2 der Apostel Jakobus, der Sohn des Zebedäus. Kurz gesagt, weder im Orient noch im Occident ist eine Überlieferung nachzuweisen von einem frühzeitigen gewaltsamen, mit der Hinrichtung seines Bruders Jakobus gleichzeitigen Tode des Apostels Jo, auf die man sich berufen könnte gegenüber dem einstimmigen Zeugnis der Schüler und jüngeren Zeitgenossen des Jo von Ephesus und der nächstfolgenden zwei Generationen. Orthodoxe und Ketzer, die erbitterten Gegner seiner Schriften, gelehrte und ungelehrte Glieder der 7 Gemeinden derselben Provinz und Fremde, wie Justin, die dort eine Zeit lang gelebt haben und für den Christenglauben gewonnen wurden, bezeugen stückweise oder vollständig, direkt oder indirekt, daß der Jo von Ephesus ein persönlicher

[76]) Mt 13, 54; Mr 6, 3; AG 12, 17; 15, 13 ff.; 21, 18; Gal 1, 19; 2, 9. 12; 1 Kr 15, 7; ohne Namen mitgemeint 1 Kr 9, 5; Jo 7, 2 cf auch Hebräerev GK II, 700 f.

[76a]) Da die Ausgabe des Comment. in XIV ep. Pauli ed. Kalogeras, Athen 1887, in Erlangen nicht vorhanden ist, dieser Komm. auch in Migne fehlt, wo die Worte vol. II, 443 stehen, citire ich nach Riggenbach (s. vorige A 74) S. 693. — Ps-Oekum. und Theoph. bieten zu Hb 11, 35 nichts Entsprechendes.

Jünger, einer der 12 Apostel gewesen sei, dort die seinen Namen tragenden Schriften verfaßt und in höchstem Alter eines sanften Todes gestorben sei [77]). Nicht die Kritiker der alten Zeit wie Dionysius und Eusebius, sondern diejenigen unserer Tage meinten der wenig wahrscheinlichen zeitlichen und örtlichen Doppelgängerschaft zwischen dem Ap. und einem Nichtapostel gleichen Namens ein Ende machen zu können, indem sie den Ap. eines frühzeitigen Todes sterben ließen und dem Phantom, welches die Kritiker des 3. und 4. Jahrhunderts zögernd und schwankend geschaffen haben, dem „Presbyter" Jo ein langes friedliches Leben und eine bedeutende schriftstellerische Arbeit zuschrieben. Wenn man Urteile lesen muß, wie dieses [78]): der sichere Ausgangspunkt für die Unter-

[77]) S. oben S. 1—29. Dazu auch Nilles, Kalendarium Manuale utriusque eccl. orientalis et occidentalis (1896) I², 285—287; II², 610. 630 etc.

[78]) So Heitmüller im Eingang seines Aufsatzes „Zur Johannestradition" Ztschr. f. ntl Wiss. 1914 S. 189. Unmittelbar daneben bekennt derselbe, daß es mindestens fraglich sei, ob die von Mr und Mt überlieferten Worte Jesu an die Söhne des Zebedäus wirklich von Jesus gesprochen oder ein vaticinium ex eventu seien, wie Wellhausen und Schwartz behauptet haben. Letztere Behauptung macht das, was sie beweisen will, nämlich die gleichzeitige Tötung beider Zebedaïden, zur Voraussetzung. Haben denn sonst unsere Evangelisten sich gestattet, Jesu Weissagungen in den Mund zu legen, die nur durch Übertragung des Präteritum des Erzählers in das Futurum des Propheten entstanden sind? Worte wie Mt 16, 28; 24, 35; Mr 9, 1; 13, 30 zeigen doch vielmehr, daß sie Weissagungen, die durch den Erfolge widerlegt zu sein schienen, trotzdem treu und unverfälscht überliefert haben. In dieser Hinsicht machte ihnen die in bildlichen Ausdruck gefaßte Vorhersagung eben dieser rednerischen Form ebensowenig Sorge wie die Worte Mt 10, 38; 16, 24; Lc 9, 23, welche zu enthalten schienen, daß jeder Jünger Jesu sich kreuzigen lassen müsse und das Kreuz, an dem er sein Leben lassen soll, zur Richtstätte schleppen müsse. Noch viel selbstverständlicher war der Sinn des schon vom AT her jedem Juden verständlichen Ausdrucks „einen Kelch trinken" für das Hinnehmen und Erdulden eines bitteren Leides (Jes 51, 17. 22; Jer 49, 12; Ez 23, 31—33 cf Mt 26, 39. 42; Jo 18, 11; Ap 14, 10; 16, 19). Im vorliegenden Fall war das richtige Verständnis um so mehr gesichert, da daneben das wesentlich gleichbedeutende Bild der Taufe oder des Versinkens in einem Strom steht Mr 10, 38; Lc 12, 50 cf Ps 69, 2—3. 15—16; 124, 3—5. Die berufensten Zeugen für die Langlebigkeit des Ap. Jo und die Abfassung der Apokalypse durch ihn während seines Exils auf Patmos, um 95, wie Irenäus, der I, 21, 2 gegen eine allegorische Deutung von Mr 10, 38 durch die Gnostiker protestirt (cf das armenische Fragment bei Harvey II, 464), fühlten keinerlei Bedürfnis, diese ihre Überzeugung gegen eine dies alles ausschließende Deutung der Vorhersagung Jesu an die Zebedaïden zu verteidigen. Origenes in seiner ausführlichen Auslegung von Mt 20, 22 f. (Delarue II, 717—720 griech. und lat. erhalten) findet nach feiner Unterscheidung des Kelchs und der Taufe schließlich mit wenig Worten p. 719 D die Erfüllung der Vorhersagung Jesu in der Enthauptung des Jakobus nach AG 12, 2 und der Verbannung des Jo durch den römischen Kaiser nach Patmos, für die er sich auf die Tradition beruft und Ap 1, 9 vollständig citirt. Dahin gehört auch die fälschlich dem Polykarp zugeschriebene Erörterung der Sache, die nach Harnack's Nachweisungen (Sitzungsber. der Berl. Akad. 1921 S. 246—284) einer gegen Porphyrius gerichteten Schrift des Rhetors Latinus (Latinius)

suchung der Johannestradition sei die Erzählung Mr 10, 35—45, muß man auch bekennen, daß wir es wirklich in der Kunst der historischen Kritik herrlich weit gebracht haben. Dasselbe gilt von der Behandlung der ntl Schriften als Quelle unseres Wissens um den Lebensgang des Apostels Jo seitens derselben Kritiker, wenn man sie vergleicht mit den Urteilen von Gelehrten wie P. de Lagarde, der vor 50 Jahren als seine Überzeugung aussprach, daß der Vf sämtlicher im NT enthaltenen Schriften unter dem Namen des Jo „kein anderer sein könne als der Apostel Jo" (das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion S. 31) oder mit L. Rankes Wertung der AG (Weltgesch. I^1, 1, 170—193, besonders S. 187. 191). Die Nichterwähnung der Hinrichtung des Ap. Jo AG 12, 2 meint Ed. Schwartz, aus Rücksicht des Vf's der AG auf die spätere Tradition von der Langlebigkeit und dem friedlichen Lebensende des Jo von Ephesus erklären zu können. Aber auf welchem Wege wäre Papias, den Schwartz als Zeuge für die gleichzeitige Hinrichtung beider Zebedäisöhne gelten läßt, der Bischof von Hierapolis, der sein Werk nach dem Regierungsantritt Hadrians geschrieben und niemals Palästina gesehen hat, in den Besitz der unverfälschten Überlieferung über das erschütternde Lebensende zweier Ap. in Jerusalem gekommen? Und wie konnte Lucas, der Jahre lang mit Pl innig verbundene Reisegefährte und Mitarbeiter (Kl 4, 14; Phlm 24; 2 Tm 4, 11), oder, wenn Lc nicht der Vf der beiden, seinen Namen tragenden Bücher ist, wie konnte der Redaktor dieses Werkes, der Vf des Prologs (Lc 1, 1—4), der mit mehreren Autopten der Geschichte Jesu in Verkehr gekommen ist und mindestens 30—40 Jahre vor Abfassung des Werkes des Papias seine beiden Bücher geschrieben hat, das Opfer einer fern vom Schauplatz des fraglichen Ereignisses entstandenen jüngeren und falschen Tradition werden? Nun dürfte aber doch wohl bewiesen sein, daß das angebliche Zeugnis des Papias die vermeintliche ältere Tradition erst infolge einer Interpolation zu enthalten scheint. Dazu kommt, daß eine gewisse Verbreitung dieser Mißdeutung in byzantinischer Zeit sich sehr einfach aus der natürlichen Neigung erklärt, eine genaue Erfüllung der beiden Söhnen des Zebedäus geltenden Verheißung Jesu nachweisen zu können. Für bewiesen darf aber auch wohl gelten, daß Lucas in der ersten Ausgabe seiner AG nicht erst 16, 10, wie in der zweiten Ausgabe, sondern schon

Drepanius Pacatus entnommen ist. — Chrysostomus, der wiederholt Mt 20, 22f. als eine Vorhersagung des Martyriums deutet (Montfaucon VII, 646, besonders auch in bezug auf den Ap. Jo vol. VIII, 2), nennt doch VII, 680 als Erfüllung von Mt 22, 6 nur die Tötung des Stephanus AG 7, 60, des Jakobus Zebedäi AG 12, 2 und die schimpfliche Behandlung anderer Apostel (ὕβρισαν τοὺς ἀποστόλους) AG 5, 40—41 und sagt VII, 734 ganz beiläufig ohne jede Begründung, daß der Ap Jo „nach der Eroberung Jerusalems noch eine lange Zeit gelebt habe".

11, 28 durch ein unvorbereitet eintretendes „Wir“ sich als einen Augen- und Ohrenzeugen der dort von ihm erzählten Tatsachen zu erkennen gegeben hat[79]). Darnach ist Lc schon vor dem Regierungsantritt des Kaisers Claudius (25. Jan. 41) mindestens seit einem Jahre (11, 26) Mitglied der Gemeinde von Antiochien gewesen, welche damals unter der gemeinsamen Missionspredigt des Barnabas und des Pl in stetigem Wachstum begriffen war, und hat gleichzeitig Gelegenheit gehabt, mit anderen alten, von Jerusalem nach Antiochien übergesiedelten Christen, z. B. mit einem gewissen Manaën, einem Milchbruder oder Schulkameraden des Tetrarchen Herodes Antipas in Verkehr zu treten[80]). Daß ein in Antiochien ansässiger gebildeter Christ von solchen Verbindungen mit der Muttergemeinde sich nachträglich durch eine frühestens vom J. 70 an in und um Ephesus allmählich sich bildende Tradition, ein aus Palästina dorthin übergesiedelter Christ Namens Jo sei einer der 12 Apostel, sich sollte haben imponiren und täuschen lassen, muß doch wohl als undenkbar gelten. Noch weniger glaublich wäre, daß er dem Ap. Jo die Märtyrerkrone mißgönnt haben sollte, den er so manchmal neben Pt als einen Wortführer im Kollegium der 12 Ap genannt hat (1, 13; 3, 1. 3. 4. 11; 8, 14. 25), also auch 1, 17. 26; 2, 13; 9, 27; 11, 1 mitgemeint hat. Daß er ihn nach der Auflösung der Gemeinde von Jerusalem und der Flucht des Pt (12, 17) nicht mehr mit Namen nennt, kann nur unter demselben Gesichtspunkt richtig beurteilt werden, wie das völlige Schweigen über den Verbleib aller 12 Ap und die weitere Geschichte der Muttergemeinde in der 2. Hälfte der AG. Auch die Erwähnung des Pt 15, 7—11. 14 mit dem Rückblick auf 10, 1—11. 17 in 15, 7—9 ist keinerlei Ersatz dafür, sondern bildet ein Kapitel der Geschichte der durch Pl und Barnabas ausgeführten Missionspredigt unter den Heiden. Dieses Hinweggehen über die weitere Geschichte der übrigen Ap. und der Muttergemeinde ist die Folge der AG 1, 1 deutlich genug ausgesprochenen Absicht des Schriftstellers, in einem 3. Buch diesen fallen gelassenen Faden wiederaufzunehmen und weiter zu spinnen und die *Πράξεις τῶν ἀποστόλων*, zu welchen die Geschichte der 12 Ap. mit mindestens gleichem Recht wie die des Pl und seiner Gehilfen, die der jüdischen Christenheit ebensowohl wie die der Missionare der heidenchristlichen Kirche gehört, zu Ende zu führen[81]).

[79]) Forsch IX, 76. 145. 276. 349, auch im Komm. zu AG 11, 27 ff., V³, 376—382.

[80]) AG 13, 1; 11, 19 f., Forsch IX, 80. 145—148. 280. 350 und Komm. V, 398—405. Dazu kommen noch vorübergehende Besuche von Christen aus Palästina AG 11, 27,

[81]) Cf Bd V³, 10—14. 860 ff. über *τὸν πρῶτον* (nicht *τὸν πρότερον*) *λόγον*, aber auch Bd V, 8 f. über die wahrscheinlich von Lc selbst gewählte Titelüberschrift. Es gehört auch zum Stil des Lc, eine sachlich zusammengehörige Reihe von Ereignissen zu verfolgen, dann aber beim Übergang

Solange trotz einigen bedauernswerten Versuchen, auch dies zu verneinen, als unanfechtbar gelten kann, daß Gl 2, 1—10 sich auf dieselbe Reise des Pl und des Barnabas nach Jerusalem bezieht, über welche AG 15, 1—35 berichtet ist und die nach richtiger Chronologie in den Winter 50 auf 51 fällt, steht auch fest, daß der Ap. Jo damals seinen im Frühjahr 44 enthaupteten Bruder bereits um beinah 7 Jahre überlebt hatte [82]). Neben Jakobus, dem Herrnbruder und Bischof von Jerusalem [83]) und Pt war es dieser Jo, mit dem Pl und Barnabas bei dieser Gelegenheit zu verhandeln hatten; und er war einer von den drei Männern, welche von jüdischen Christen als die Säulen bezeichnet wurden, welche den Bau der Muttergemeinde zierten und das Dach derselben trugen (Gl 2, 9 cf zum Ausdruck 1 Tm 3, 15). Daß dies von dem Jo gesagt sein sollte, der als Beinamen den römischen Vornamen Marcus führte, steht in so schreiendem Widerspruch mit allem, was uns von diesem überliefert ist, daß eine umständliche Widerlegung dieser Vermutung überflüssig sein sollte. Marcus, wie wir ihn zu nennen gewohnt sind, nennt sich in seinem Ev nicht mit Namen, wie der Ap Jo in der Apokalypse, und redet auch nicht wie dieser oder wie Lc im Prolog und in den „Wirstücken" der AG von sich in erster Person. Aber wer anders als er soll jener namenlose Jüngling (Mc 14, 51 f.) gewesen sein, der mit einem Nachtgewand bekleidet in der kalten Frühlingsnacht Jesu auf dem Wege aus dem Hause seines letzten Mahles nach Gethsemane eine Strecke weit nachgegangen ist, und dann doch, als er in Gefahr geriet verhaftet zu werden, völlig unbekleidet davonlief d. h. selbstverständlich in das Haus zurückkehrte, wo er seine Kleidung in der Eile zurückgelassen hatte. Daß dies der Ap. Jo gewesen sein sollte, welcher nach Mc 14, 33 mit Pt und Jakobus den Herrn bis in den Garten Gethsemane begleitet und dort bei ihm ausgeharrt hat, überhaupt am allerwenigsten von allen Aposteln an Flucht gedacht hat [84]), ist von allen darüber aufgestellten Vermutungen

zu einer anderen Reihe an dem Ausgangspunkt der vorigen Reihe wieder anzuknüpfen. Auf AG 8, 1 wird zurückgegriffen schon 8, 4, noch deutlicher 11, 19; ferner 12, 25 auf 11, 30, auch 19, 1 auf 18, 23. In seinem Ev 3, 23 auf 1, 26—56; ferner 4, 31 auf 3, 14 f. cf 4, 23; auch 17, 11 auf 9, 51 und 13, 22—35.

[82]) Die Gründe für obige chronologische Ansätze findet man Bd V³, 376—383; 867 f. nr. 2 u. 3, abgesehen von der durch die bekannte delphische Gallioinschrift veranlaßte Rückdatirung des Apostelkoncils um ein Jahr, bequemer zusammengestellt Prot. RE. XV, 63, 13—64, 21.

[83]) Gl 1, 19; 2, 9. 12; 1 Kr 15, 7; AG 12, 17; 15, 13; 21, 18.

[84]) Petrus schläft zuerst ein Mr 14, 37, verleugnet dreimal und findet sich nicht unter dem Kreuz ein Jo 19, 26. Die Deutung des fliehenden Jünglings auf den Ap. Jo (Ambrosius u. a.) oder auf Jakobus den Bruder Jesu (Epiph. 78, 13) wagt niemand mehr zu verteidigen. Wie es mir jetzt scheint, hat Wohlenberg Bd II, 360 in der Deutung der etwas unklaren

die unwahrscheinlichste. Dagegen erklärt sich von der richtig verstandenen Episode Mc 14, 51—52 aus sehr einfach, warum Pt 14 Jahre später darauf rechnen konnte, im Hause der Maria, der verwitweten Mutter des Jo Marcus in der Passazeit, wahrscheinlich in der Passanacht vom 14. auf den 15. Nisan eine große Zahl von Christen im Gebet versammelt zu finden[85]). Den fliehenden Jüngling vom J. 30 erkennt der unbefangene Leser auch leicht wieder in dem Jo Marcus, der zwar freiwillig seinem Vetter Barnabas nach Antiochien gefolgt war (AG 12, 25) und auch beim Antritt der ersten großen Missionsreise des Barnabas und des Pl als Gehilfe sich angeschlossen hatte (AG 13, 5 cf Bd. V^3, 408), dann aber, als die Reisegesellschaft Cypern, die Heimat seines Vetters (AG 4, 36; Kol 4, 10) verließ und in unberechenbare Ferne hinausstrebte, sich von ihnen lossagte und zur Mutter nach Jerusalem zurückkehrte (13, 13), was dann später, bei den Vorbereitungen zu einer noch ausgedehnteren Missionsreise zu einer heftigen Entzweiung zwischen Pl und Barnabas und zu einer Trennung für immer geführt hat[86]). Lc, der überall nur im Tone ehrerbietiger Hochachtung von Barnabas redet (4, 36 f.; 9, 27 f.; 11, 22—26; 13, 43), ihn einen Apostel nennt neben Pl und ohne den geringsten Rangunterschied zwischen ihnen anzudeuten (14, 4. 14) ihn in dieser ganzen Erzählung (14, 1—26) als durchaus ebenbürtigen Amtsgenossen des Pl darstellt (cf auch 15, 2. 25), enthält sich jeden Urteils darüber, auf wessen Seite die größere Hälfte der Schuld an dem betrübenden Zwist gelegen habe. Um so unerfreulicher ist zu lesen, was Schwartz von Fälschung der geschichtlichen Tatsachen in AG 12, 25; 13, 5. 13 und von unwahrer Motivirung des Zwistes AG 15, 37 ff. geschrieben hat. Geradezu unverständlich aber ist, daß derselbe Gelehrte, der so entschieden die Doppelgängerschaft zweier Jo in der kleinasiatischen Kirche bestritten hat, die gleichzeitige Existenz zweier Marcus behaupten mochte, von welchen der Eine, der Vetter des Barnabas, nur diesen Namen geführt habe (Kl 4, 10; Phlm 24; 2 Tm 4, 11; 1 Pt 5, 13), der Andere dagegen nach der AG den Doppelnamen Johannes Marcus führte und von Pl (Gl 2, 9) oder, genauer ausgedrückt, von den Judaisten, deren Ansicht Pl dort wiedergibt, als eine der Säulen der Kirche von Jerusalem angesehen wurde[87]).

Worte des Epiphanius in Übereinstimmung mit der ersten Aufl. m. Einl. und im Gegensatz zu m. Ausführungen Forsch VI, 231 u. Einl. II^3, 217 das Richtige getroffen.

[85]) AG 12, 12. Das Passa, wie es 12, 4 im Unterschied von den Tagen der ungesäuerten Brote 12, 3, noch deutlicher wie Lc 22, 1 heißt, stand noch bevor. Die Ausfegung des Sauerteigs geschah schon am Vorabend des 14. Nisan. Cf Bd V^3, 384 f. 388 f. aber auch S. 43—45, besonders A 85.

[86]) AG 15, 36—39 cf Bd V^3, 553—557.

[87]) Die Unterscheidung eines Marcus, Vetters des Barn., den Pl Kl 4, 10; Phlm 24; 2 Tm 4, 11 meinen solltc, von einem Johannes Marcus, den er

Wie sich dieselben Kritiker mit dem Nachtrag des 4. Ev c. 21, diesem „bestbezeugten Stück des Buches" abgefunden haben, braucht meines Erachtens nicht noch einmal kritisch beleuchtet zu werden [88]). Nicht ein einzelner Anonymus führt in diesem Kapitel das Wort, sondern, wie das οἴδαμεν v. 24 besagt, eine Mehrheit von Männern, die dem noch lebenden Vf von c. 1—20, dem Apostel Jo nahestanden. Ein Hauptzweck dieser Beifügung ist nach v. 23 die Abweisung einer in ihrer christlichen Umgebung entstandenen Mißdeutung eines Worts des Auferstandenen an Pt (v. 23). Die Meinung, die sie sehr nachdrücklich bestreiten, daß Jesus dem Jo im Unterschied von Pt mit jenem Wort verheißen habe, er werde die Wiederkunft Jesu erleben und folglich überhaupt nicht mehr sterben, konnte gar nicht entstehen, nachdem Jo in hohem Alter friedlichen Todes gestorben und auf dem Hügel von Ajasoluk (d. h. ἅγιος θεολόγος)

Gl 2, 9 gemeint, aber nur als Jo bezeichnet hätte, ist auch abgesehen von den oben angegebenen Gründen unhaltbar. Denn undenkbar ist, daß der in Jerusalem geborene Vetter des Leviten Barn., der nach sehr alter Überlieferung ebenso wie Barn. dem Stamme Levi angehörte (cf Bd V³, 389 A 46), bei Gelegenheit seiner Beschneidung am 8. Tage nach seiner Geburt (cf Lc 1, 59; 2, 21; Jo 7, 22; Phl 3, 5) von seinem Vater als seinen Namen nur das römische Praenomen Marcus bekommen haben sollte. Da wir durch die AG wissen, daß ein zeitweilig mit Pl und Barn. im Missionsdienst verbundener Mann den hebr. Namen Jochanan und daneben den röm. Beinamen Marcus führte, so ist nicht zu bezweifeln, daß er ersteren am Tage seiner Beschneidung erhalten hat. Wann dazu der lat. Beiname hinzugekommen ist und wodurch gerade dieser veranlaßt war, können wir wie bei so vielen anderen Juden jener Zeit nicht nachweisen z. B. Joseph Barsabbas—Justus AG 1, 23, Jesus—Justus Kl 4, 11; Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ AG 13, 1. Auch Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος AG 13, 9 gehört zu dieser Klasse von Trägern eines hebr. und eines lat. oder auch griech. Beinamens (Mr 15, 40 ὁ μικρός, Lc 6, 15 ὁ ζηλωτής), nur daß bei ihm als Sohn eines römischen Bürgers anzunehmen ist, daß es sehr früh geschah Cf Bd V³, 422—424). In Anbetracht der Häufigkeit des Namens Jochanan bei den Hebräern in Palästina war es natürlich, bei der ersten Erwähnung diesen Jo mit Haupt- und Beinamen zu benennen AG 12, 12 und dies 12, 25 zu wiederholen, weil die Erwähnung in 12, 12 noch keine Andeutung davon enthielt, daß dieser Mann später in den Missionsdienst treten werde. Nachdem der Leser durch 12, 25 hierüber aufgeklärt ist, konnte der bloße Name Johannes, mit dem damals Barn. ohne Frage und dann auch wohl Saul—Paulus ihren jungen Begleiter zu rufen pflegten, 13, 5. 13 nicht mißverstanden werden. Nach längerer Unterbrechung 15, 37 tritt ebenso passend die Doppelbenennung wieder ein. Dagegen zum Schluß 15, 39, wo von dem Wiedereintritt des Johannes Marcus in den Dienst der Heidenmission berichtet wird, wird ihm nur der Name Marcus gegeben, den allein er fortan in der heidenchristlichen Kirche und in aller kirchlichen Überlieferung über ihn als geistlicher Sohn des Pt und als Evangelist geführt hat 1 Pt 5, 13; Kl 4, 10; Phlm 24; 2 Tm 4, 11; Papias bei Eus. h. e. III, 39, 15; Hippol. refut. VII, 30.

[88]) Die Leser dieses Kommentars finden das Nötige Bd IV⁵, 11 f. 689—707, besonders S. 700 ff.; über Spitta's Behandlung von Jo 21 eine ausführliche Besprechung NKZ 1899 S. 86—106. Die gesamte Frage wüßte ich heute noch nicht wesentlich anders zu beurteilen, als es Einl. II³ 465—475. 492—507. 595—629 geschehen ist.

im Nordosten von Ephesus begraben war [89]). Wenn man immer wieder versucht, eine jeder sicheren Unterlage in der Überlieferung ermangelnde Hypothese durch die Annahme von Interpolationen zu retten, müßte man auch den Mut haben zu behaupten, daß c. 21, ohne welches das 4. Ev und die übrigen joh. Schriften keine Weiterverbreitung über den Umkreis von Ephesus hinaus und bei keiner Christengemeinde bis nach Antiochien, Alexandrien und Rom Aufnahme gefunden hätten, von einem einzelnen Betrüger oder von einer Bande von Verschwörern in einem der Jahre 70—120 dem 4. Ev angehängt worden sei, und daß es gelungen sei, durch diesen Betrug nicht nur die vom Schauplatz der Entstehung der Apokalypse entfernt wohnenden Bischöfe und Lehrer, sondern auch die Schüler des Jo von Ephesus zu täuschen.

Noch unerfreulicher als die bis dahin beleuchtete Art verneinender Kritik ist ein allerneuester Versuch [90]), unter dem trügerischen Schein einer Verteidigung der Tradition gegen die moderne Kritik den sittlichen Charakter des Apostels Jo um so tiefer herabzusetzen und den Geist eines unerbittlich ehrlichen und unbestechlichen Zeugen erlebter Tatsachen zu lästern, der uns aus allen den Namen des Jo tragenden Schriften des NT anweht [91]).

§ 4. Zur Literatur über die Apokalypse. I. Für das Verständnis der Ap sind von Bedeutung nicht nur die fortlaufenden Kommentare des ganzen Buches, deren Reihe im Abendland erst mit Victorinus von Pettau am Ausgang des 3. Jahrhunderts und im Morgenland erst im 7. Jahrhundert mit Oekumenius von Trikka und Andreas von Cäsarea beginnt, sondern

[89]) Cf m. Acta Joannis (1880) p. CLIV—CLXXII, dazu die gründlichen topographischen und geschichtlichen Erörterungen von O. Benndorf (Forschungen in Ephesos veröffentlicht von dem österr. archäol. Inst. Wien 1905 S. 41—43), welcher ebendort S. 107 die ganze Hypothese und die „starken Nothypothesen" von E. Schwartz ablehnt.

[90]) Das Ev des Johannes, Versuch einer Lösung seines Grundproblems von Lic. Dr. G. Bert., Gütersloh 1922. Dieser ebenso selbstbewußte wie irreführende Titel läßt nicht ahnen, daß nach Ansicht des Vf's das Ev ebenso wie die Ap nicht erlebte Tatsachen, sondern eine „allegorisch dramatische Darstellung" religiöser Ideen enthalte. Den Freunden und Gönnern in England, die auf meine Fürsprache die Druckkosten dieses für heutige Verhältnisse geradezu glänzend ausgestatteten Buches bestritten haben, bin ich es schuldig, hier öffentlich zu bekennen, daß meine Beteiligung an diesem Unternehmen auf sehr unvollständigen Mitteilungen des Vf's über den Inhalt seiner Schrift beruhten. Von der Papierverschwendung gibt eine Vorstellung, daß neben anderen sehr entbehrlichen kleineren Texten, das ganze große Kapitel Eus. h. e. III, 39 über Papias griechisch — man hört nicht, nach welcher Ausgabe — abgedruckt und außerdem noch eine ängstlich buchstäbliche, aber an entscheidenden Stellen äußerst fehlerhafte deutsche Übersetzung beigefügt ist.

[91]) Was Jo von einem Zeugen fordert, zeigt sich besonders deutlich Jo 1, 14; 5, 31 f.; 8, 13—18; 19, 35 (Bd IV^5, 666—671); 1 Jo 1, 1—4; 4, 14; Ap 1, 2; 19, 10; 22, 18.

alle Schriften, aus denen die Ansicht ihrer Vf über die Grundgedanken der Ap ersichtlich ist, und selbst diejenigen Schriftsteller, welche sich nicht an die Auslegung derselben gewagt haben, während man es von ihnen hätte erwarten sollen.

Ir = Irenäus nach der in der Ausg. von Stieren (1853) beibehaltenen Kapitel- und Paragraphenzählung von Massuet unter Mitbenutzung der Ausg. von Harvey (1857) besonders auch in bezug auf die syr. und armen. Fragmente. Die in armenischer Übersetzung erhaltene Schrift „zum Erweise (εἰς ἐπίδειξιν) der apostolischen Predigt" (mit deutscher Übersetzung herausgegeben von A. Harnack 1907, 2. Aufl. mit einigen Verbesserungen der deutschen Übersetzung 1908) bietet nichts für die Deutung der Ap. Über die auffällige Angabe in c. 74 über Pilatus unter Claudius s. oben S. 34 ff. — Ir ist in seinem Hauptwerk nicht nur der am deutlichsten von Zeit und Umständen der Abfassung der Ap sowie von der Geschichte derselben bis zu seiner Zeit zu uns redende Zeuge, sondern gibt uns V, 28—36 im Zusammenhalt mit den Citaten III, 11, 8; IV, 14, 2; 20, 11 ein ziemlich vollständiges Bild seines Verständnisses der Ap.

Tert = Tertullian nach der Wiener Ausg., soweit bisher erschienen (vol. I. III), übrigens nach Öhler. Das vorhin von Ir an letzter Stelle Gerühmte würde wahrscheinlich auch von Tert gelten, wenn uns seine Schriften, besonders das im Cod. Paris. lat. 1622 enthalten gewesene Buch de spe fidelium, erhalten wären. Die vollständige Zusammenstellung der Citate aus der Ap und der Anspielung bei Rönsch, Das NT Tert's S. 530—544. 718—721 erleichtert die Übersicht sehr.

Hippol = Hippolytus, bis zum Tode des Papstes Zephyrinus (218) Presbyter in Rom, als welchen Orig. bei seinem Besuche Roms ihn hat predigen hören (Hier. v. ill. 61), bald darauf ebendort zum Gegenbischof des Papstes Kallistus gewählt, im J. 235 nach Sardinien verbannt und wahrscheinlich bald darauf gestorben, unter den christlichen Schriftstellern seiner Zeit nach Orig. wohl der gelehrteste. Im Unterschied von seinem Lehrer, dem friedfertigen Irenäus (Eus. h. e. V, 24, 18) war Hipp. eine leidenschaftliche Natur und ein seiner sittlichen Strenge, seiner kirchlichen Würde als Nachfolger der Ap. und Erbe ihrer hohepriesterlichen Gabe (refut. I prooem. ed. Duncker p. 4, 43 — 6, 64) und seines Berufs als Lehrer und Wächter der ganzen Christenheit stark bewußter Mann. Zweimal hat er als Verteidiger der Ap gegen die „Aloger" zur Feder gegriffen, zuerst in seiner „Schutzschrift für das Ev nach Jo und die Ap", später in den „Hauptstücken gegen Cajus" cf NKZ 1922 S. 405—436 (wo S. 435 Z. 11 und S. 536 A 2 zu lesen ist „Voranstellung des Cognomen Trajanus vor das Praenomen Quintus"), auch oben S. 6 ff. Seine eigene Deutung der Ap lernt man genauer kennen aus seiner Schrift über den Antichrist und dem Komm. zum Buch Daniel. Dies und anderes z. B. die eschatologischen Anschauungen Commodians sollen im 2. Halbband zu den entscheidenden Stellen oder auch in Excursen am Schluß des Ganzen gewürdigt werden.

Origenes. Man wußte von jeher, daß dieser gelehrteste und vielseitigste Theolog des 3. Jahrhunderts zur Zeit der Abfassung desjenigen Teils seines Kommentars zu Mt, welcher uns nur in einer alten lat. Übersetzung und einer von dem griech. Text, soweit dieser uns erhalten ist und verglichen werden kann, stark abweichenden Recension vorliegt, wahrscheinlich seiner letzten größeren exegetischen Arbeit (cf Westcott in Dict. of christ. Biographie IV, 103. 104. 111 f.), sich mit dem Gedanken trug, einen Kommentar zur Ap zu schreiben. In der dortigen Auslegung von Mt 24 Delarue III, 866—868 ser. 49) beruft er sich p. 866 zweimal auf Ap 12, 3 f. cf 13, 1. An der ersten Stelle sagt er: „Alles dies von den 7 Häuptern des Drachens, die vielleicht auf 7 Herrscher (*principes rerum*)

der Bosheit oder auf ebensoviele zum Tode führende Sünden gedeutet werden können, im einzelnen auszulegen, ist nicht an der Zeit. Es wird aber seiner Zeit ausgelegt werden in der Offenbarung des Jo." An der zweiten Stelle bemerkt Orig. zu den 10 Hörnern und den 7 Diademen: „Diese (d. h. die hierauf bezüglichen) grundlegenden Auslegungen und Beweisführungen müssen vorgetragen werden, wenn das Buch selbst zur Auslegung vorgelegt werden wird. Jetzt aber muß ich über jene Offenbarung nur das auslegen, daß der Schwanz des Drachen den dritten Teil der Sterne des Himmels heruntergerissen und auf die Erde geworfen hat." Orig. sieht demnach in dem Augenblick, in dem er gegen Ende seines Kommentars zu Mt diese zweimalige Erklärung niederschreibt, als eine seiner nächsten Aufgaben an, einen Kommentar über die Ap zu schreiben, dessen beabsichtigte Ausführlichkeit man darnach bemessen kann, daß die vorläufige Besprechung einer einzigen Stelle der Ap, welcher der ganze unteilbare § 49 gewidmet ist, in Delarue's Ausgabe beinah 5 Spalten in Großfolio p. 866[a]—868[b] füllt. Es handelt sich also, um an die bekannte Unterscheidung seiner exegetischen Arbeiten in die 3 oder auch 4 Klassen zu erinnern, nicht um (1) Homilien oder (2) Excerpta (= Scholien) oder (3) nach Hieron. epist. 33, 4 neben in Leviticum excerpta noch Stromaton l. X zu demselben Buch, sondern (4) um τόμοι (libri), wie er sie, um vom AT abzusehen, zum 1. und 4. Ev und zum Römerbrief hinterlassen hat. Daß er diese Absicht in bezug auf die Ap ausgeführt, oder als Ersatz dafür Scholien oder Homilien über dieses Buch geschrieben habe, ist nirgendwo bezeugt, weder in dem reichhaltigen Katalog seiner Schriften bei Hieron. ep. 33 ad Paulam (ed. Hilberg p. 255, 10—259, 2 cf Er. Klostermann, Sitzungsb. d. Berl. Ak. 1897 p. 861—869), noch in der Philokalia, noch in den zerstreuten Angaben des Eusebius, geschweige denn durch Orig. selbst in einer der möglicherweise erst nach dem Kommentar zu Mt verfaßten Schriften, die uns erhalten sind. Also auch nicht in der 1911 erschienenen Schrift: „Der Scholien-Kommentar des Orig. zur Apok Johannis, entdeckt und herausgeg. von C. Diobouniotis u. A. Harnack" (Texte u. Unt. XXXVIII, 3) Dazu cf die gründlichen Besprechungen von Wohlenberg, Th. Literaturbl. 1912 Sp. 25—30. 49—57, von demselben „Noch einiges zu dem Scholienkomm. (des Origenes) zur Offenb. Jo" ebendort S. 217—220; ferner Arm. Robinson, Journ. of theol. stud. 1912 p. 295 ff.; O. Stählin, Berl. philol. Wochenschr. 1912 Sp. 133—140; Schermann, Theol. Revue 1912 nr. 1; Diekamp ebendort nr. 2. Ein Scholienwerk zur Ap enthält dieser in einem Kloster Meteoron in der südwestlichen Ecke Thessaliens nicht weit von Trikka entdeckte, am Schluß unvollständige, mit Ap 14, 5 abbrechende, dem 10. Jahrh. zugeschriebene Codex allerdings, und vieles darin Enthaltene ist nachweislich aus noch vorhandenen Schriften des Orig. ziemlich nachlässig abgeschrieben. Aber bei weitem nicht alles. Wohlenberg hat die Nachweise beträchtlich vermehrt Sp. 27—57. Der Scholiast nennt keinen seiner Autoren mit Namen und ebensowenig seinen eigenen, sondern trennt die einzelnen Scholien von dem vorangestellten Schrifttext in der Regel durch ein abgekürztes ἑρ(μηνεία). Darin gleicht er einigermaßen anderen Hss ungefähr gleicher Zeit z. B. den von Cramer zu Mt und Mr herausgegebenen Catenen, in welchen die meisten Scholien ohne ein Lemma beginnen, vom Redaktor zu Mt nur je einmal citirt werden Irenäus, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Epiphanius, dagegen Orig. zahllos oft, häufiger als irgend ein anderer Autor, zu Mr je einmal Justinus und Irenäus, ohne jede nähere Angabe. So auch einmal den Orig. p. 218, 4, dagegen 2 mal p. 266. 314 mit Angabe des 6. Tomus seines K. zu Jo. In der Cat. zu den kathol. Briefen (Cramer VIII, 1—170) wird Orig. 2 mal mit genauer Angabe des Buchtitels p. 42, 28; 115, 10—116, 7, einmal ohne solche citirt p. 5, 7 nach einer Hs nur mit dem Namen des Autors. In der Catene zur Ap (Cramer VIII, 177—582)

werden die Juden Philo und Josephus 3mal, auch Homer (p. 305, 1) einmal, und Iren. 5mal, dieser mehrmals mit Angabe des Buchtitels und der Ziffer des Buchs angeführt, dagegen Orig. überhaupt nicht. Wie wäre das zu erklären, wenn der sehr belesene und durchaus nicht wählerische Redaktor dieser Catene von irgend welchem Komm. des Orig. zur Ap etwas gehört hätte? Der unbekannte Redaktor der für uns in Frage stehenden Scholiensammlung bringt am Schluß in Schol. 38 und 39 p. 41—44 ein ausführliches Excerpt aus Iren. V, 28, 2—30, 2, welches mitten im Satz mit der Hs selbst abbricht. Unabhängig von einander haben O. Stählin und Th. Schermann nachgewiesen, daß Schol. 5 wörtlich aus Clemens Alex. strom. IV, 156, 2—157, 1 abgeschrieben ist, und der Anklänge an die Ausdrucksweise gerade des Clemens hat Stählin so viele und auffällige nachgewiesen, daß man ebensogut wie eine verlorene Schrift des Orig. auch eine fragmentarische Schrift des Clemens als Hauptquelle des Scholiasten ansehen dürfte, zumal die Hypotyposen, die nach Eus. h. e. VI, 14, 1 kurzgefaßte Auslegungen sämtlicher kanonischer Schriften der beiden Testamente, aber auch der Antilegomena enthielten. Eine ausgesprochen antiarianische Polemik haben Diekamp und Wohlenberg in Schol. 26 nachgewiesen. Dies dürfte auch dadurch bestätigt werden, daß die Überschrift des ganzen Textes *ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου* lautet (s. Harnack S. 2 Anm.), denn letzterer Ehrentitel des Jo ist erst seit Beginn der arianischen Streitigkeiten aufgekommen (s. oben S. 91 A 72). In die Bibelhss ist er erst sehr viel später eingedrungen. So wird es wohl dabei bleiben, daß Orig. die am Abend seines Lebens gehegte und mit großer Bestimmtheit ausgesprochene Absicht, einen ausführlichen Kommentar über die Ap zu schreiben, nicht mehr ausgeführt hat, und daß von einem Scholienkommentar zur Ap, den Orig. in den allerletzten Lebenstagen geschrieben haben sollte, jede Spur fehlt. Ein einigermaßen vollständiges Bild seines Verständnisses der Ap wird auch dann kaum zu gewinnen sein, wenn einmal seine späteren großen Kommentare über den Römerbrief und Mt in einer befriedigenden Ausgabe vorliegen werden.

Methodius, Bischof von Olympus in Syrien (nicht von Patara oder gar von Tyrus s. Zt. f. Kirchengesch. VIII S. 15—20), „der gegen Ende der letzten Christenverfolgung" (Hier. v. ill. 83), also wahrscheinlich 311 als Märtyrer starb, darf hier nicht übergangen werden. Er ist ein glühender Verehrer der Ap. Ausführliche Citate aus Ap 14, 1—4 u. 7, 9 leitet er Sympos. I, 5 (ed. Bonwetsch p. 13, 18) mit den Worten ein: „Der von Christus ergriffene (*χριστόληπτος*, wie andere *θεόληπτος*) Jo steht uns in dem Buch der Ap vor Augen." Er bekennt sich zum Chiliasmus im Sinn der rechtverstandenen Weissagung Jesu, der apostolischen Kirche und der Ap (Symp. IX, 1 p. 114, 10. 18; IX, 5 p. 120, 7—26). Die mos. Gesetze legt er aus als allegorische Schattenbilder dieser zukünftigen Weltordnung, bekämpft aber vor allem in dem Buch über die Auferstehung, aber auch sonst die Ausdehnung der allegorisirenden und spiritualisirenden Exegese auf biblische Aussagen durch Origenes. Er erkennt an die Gelehrsamkeit und den Fleiß desselben, nur selten mit einem Anflug von Humor, wie am Schluß der Schrift *περὶ γεννητῶν* p. 500, 5: *ταῦτά φησιν Ὠριγένης σπουδάζων, καὶ ὅρα οἷα παίζει.* Während Epiphanius ihn als Bestreiter des Origenes lobt (ed. Petav. p. 541), und Hieronymus die lange Liste seiner Schriften mit den vorhin angeführten Worten schließt, sucht Eusebius ihn totzuschweigen, citirt ihn praepar. VII, 21, 5 unter dem falschen Namen Maximus, greift ihn aber persönlich an wegen seiner Anfeindung des Orig. nach Hieron. c. Rufin. I, 11.

Vict = Victorinus Petavionensis, Bischof von Pettau in Steiermark, nach der Stelle, die ihm Hier. v. ill. 74 anweist, zwischen Anatolius (unter Probus und Carus a. 276—283) und Pamphilus (Märtyrer unter Maximinus a. 310) unter Diocletian, also um 303—305 als Märtyrer gestorben. Von

den zahlreichen exegetischen Schriften Victorin's, die Hier l. l. aufzählt, ist nur der Kommentar zur Ap uns erhalten, welchen Hier. an letzter Stelle erwähnt, wenn man nicht eine kurze Abhandlung über die Weltschöpfung (*de fabrica mundi*) hinzurechnen will. Den K. zur Ap hat Hier. einer Umarbeitung in antichiliastischem Sinn unterzogen und mit einem Prolog veröffentlicht. Cf Victorini ep. Petav. opera ed. Haußleiter (CSEL) 1916, einzige kritische Ausgabe der uns erhaltenen und sicher dem Vict zuzuschreibenden Schriften nebst reichhaltigen Prolegomena auch über die verlorenen und zweifelhaften Schriften p. VII—LXXIV cf Haußleiter, Prot. RE. XX (1908) S. 614—619. Hieron. wird nicht müde, ihm einen fleischlichen, judaistischen Chiliasmus nachzusagen. So im Prolog zu seiner Umarbeitung des Komm. zur Ap (Haußleiter p. 14), wo er ihn im Anschluß an Eus. h. e. VII, 24, 1 mit dem Ägypter Nepos zusammenstellt. Ferner v. ill. 18, wo er den Papias (cf Eus. III, 39, 11—13) als Anfänger dieser Lehre bezeichnet und von den Griechen Irenäus und Apollinaris, von den Lateinern Tertullian in seinem Buch *de spe fidelium*, Vict Petav. und Lactanz als seine Nachfolger nennt. Ebenso im Komm. zu Ez 36, wo er auch noch seinen Zeitgenossen Sulpicius Severus hinzufügt. Für die Abhängigkeit Vict's von Papias und außerdem von Hippolytus als dem Vf des Canon Muratori's darf ich wohl auf meine Miscellanea in NKZ 1922 S. 417 ff. verweisen. Vict hat nicht die Gewohnheit, sich auf seine Vorgänger zu berufen. Von den beiden prophetischen Zeugen Ap 11, 3 ff., scheint ihm der eine durch Ap 11, 6 ohne weitere Begründung als Elia gedeutet. Den anderen deutet er, im Gegensatz zu verbreiteten Deutungen auf Elisa oder Moses, als Jeremia und bestätigt dies p. 98, 12: *per omnia veteres nostri tradiderunt illum esse Hieremiam.* Nur einmal p. 56, 3 cf 50, 2 nennt er den Titel eines Buches, zur Bestätigung seiner Deutung der 24 Ältesten (Ap 4, 4. 10; 5, 8) auf die Bücher des AT's: *Sunt autem libri veteris testamenti XXIIII, quos in Epitomis Theodori* (= Theodoti) *invenimus*, cf GK II, 258 ff.; Forsch III, 117. 125 f. 129. Wiederholt vertritt er den exegetischen Grundsatz, daß die Ap nicht eine chronologisch fortlaufende Darstellung der Endereignisse gebe, sondern häufig unter verschiedenen Bildern z. B. 7 Siegeln, Schalen, Posaunenstößen usw. dieselben Ereignisse wiederholt darstelle, um noch reichere Belehrung zu geben, z. B. p. 86, 6 in bezug auf p. 84, 14—86, 12: *nec requirendus est ordo in apocalypsi, sed intellectus est requirendus.* Ähnlich p. 102, 16—104, 8. Infolge dieser Grundansicht faßt er Gleichartiges aus verschiedenen Kapiteln zusammen z. B. p. 116—122 aus c. 13 und 14, gleich darauf p. 130—134 aus c. 14 und 17. Andere Kapitel wie c. 15—16; 18—19 werden überhaupt nicht ausgelegt oder doch nur flüchtig gestreift. An c. 21, 16 ff. schließt sich als Schluß des ganzen Buches eine biblische Lehre vom Millenium. Victorinus setzt die eschatologische Gesamtanschauung des Irenäus treuer fort, als Hippolytus.

Tych = Tychonius, der selbständigste, von Augustin oft rühmend genannte, von den katholischen Auslegern der Ap bis tief ins Mittelalter hinein ausgeschriebene Theolog der donatistischen Sekte in Nordafrika. Da sein Name weder lateinisch, noch punisch-phönicisch, sondern griechisch ist (von *Τύχων*, Name eines Dämons, aber auch als menschlicher Eigenname überliefert und ebenso richtig gebildet, wie *Σωφρόνιος* von *σώφρων* oder *Τυχικός* von *Τύχη*, was gleichfalls ein mythologischer Name, aber nach Suidas s. v. und nach Inschriften auch als weiblicher Eigenname üblich gewesen cf Pape-Benseler, Wörterb. griech. Eigennamen, 3. Aufl.), so ist nicht einzusehen, warum wir eine der fehlerhaften Schreibungen später Lateiner: Tyconius, Ticonius, Tichonius beibehalten sollten (s. Burkitt, Texts and Stud. ed. A. Robinson III, 1 p. 103), während Augustin ep. 93, 43 f. Goldbacher p. 486, 13—487, 21 (wo im Apparat zu 486, 13 nur

noch die v. l. Thysconius angemerkt ist), ebenso auch doctr. III, 30—56, zwar nicht in der Edit. Bened. tom. III, 74—84, aber nach seinem getreuen Exceptor Eugippius, ihn richtig Tychonius geschrieben hat. — Der Kommentar des Tych über die Ap, dem Hieron. in seinem 392 herausgegebenen Katalog der Viri illustres noch keinen Platz angewiesen hat, von dem aber sein Fortsetzer Gennadius v. ill. 18 schreibt: *Exposuit et Apocalypsin ex integro, nihil in ea corporale, sed totum intelligens spiritale* etc., ist die zweite fortlaufende Auslegung der Ap nach dem Kommentar des Victorinus. Wenn die verdienstvollen Bemühungen um die Feststellung ihres Textes bis zu einer so sorgfältigen Ausgabe desselben gedeihen werden, wie sie Burkitt (Texts and Stud. vol. III, 1) 1894 uns von dem Liber regularum des Tychonius geschenkt hat, würde sowohl hier wie im Verlauf meiner Auslegung mehr von Tych mitzuteilen sein. Gennadius, welcher selbst einen Komm. zur Ap und außerdem eine Schrift „de mille annis" geschrieben hat (s. das Schlußkapitel 101 seines Katalogs), schreibt c. 18: *Tychonius natione Afer, in divinis litteris eruditus, juxta historiam sufficienter et in saecularibus non ignarus fuit et in ecclesiasticis negotiis studiosus.* Für die Auslegung und die Feststellung des von Tych benutzten Textes ist von einiger Bedeutung sein Buch über die 7 Regeln, von vielleicht noch größerer die von Morin, Revue Bénéd. 1903 p. 225—226 und nochmals Anecd. Mareds. III, 3 p. 194—198 ans Licht gezogene Schrift mit dem Titel: *Hieronymus de monogramma* (sic!) XPI. Cf Haußleiter in seiner Ausgabe des Victorinus p. LXIX u. p. 124. In der ersten Hälfte dieser Abhandlung über Ap 13, 18 wird ohne jede Andeutung davon, daß es auch noch einen anderen Text gebe, als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Zahl des Antichrists 616 sei, und dies auch zeichnerisch dargestellt. Hierauf aber folgt unter Berufung auf Victorinus, d. h. nach Haußleiter l. l. p. 124 auf eine jüngere Recension des von Hieronymus umgearbeiteten Kommentars desselben, daß dieser die Zahl 666 voraussetze, worauf teilweise im Anschluß an Irenäus und Hippolytus auch diese Ziffer gedeutet wird auf *Τειταν, ἀρνουμε* (= *ἀρνοῦμαι*) etc. — Zur Literatur über Tych Traugott Hahn, Tychonius-Studien 1900 (Dorpater Dissert.); Bousset, in der Neubearbeitung des Meyerschen Komm. zum NT. XVI. 6. Aufl. 1906 S. 60 ff. 461; Haußleiter, Pr. RE. XX (1908) S. 851—855 und desselben Ausgabe des Victorinus (1916) p. 125—127. Für die Geschichte der Auslegung sind von geringer Bedeutung die Compilatoren und Excerptoren des Tych: Primasius, Bischof von Hadrumetum (um 550) und der Spanier Beatus (um a. 776). Primasius, über dessen Text der Ap s. Haußleiter in m. Forsch IV, p. VII—XVIII. 1—224; Vogels, Untersuchungen zur Gesch. der lat. Apokalypse-Übersetzung (1920) S. 19—36, 153—164, nennt in der Widmungsschrift von den Schriftstellern, die er ausgebeutet hat (Migne 68 col. 793 C), an erster Stelle Augustin (manchmal denselben auch weiterhin) und neben ihm den Tychonius Donatista, tut es aber nur an dieser Stelle und zwar nach dem ausgesprochenen Grundsatz, daß der verständige Mann den Wert der kostbaren Gemmen zu schätzen wisse, auch wenn er sie auf einem Misthaufen finde. Ganz anders würdigt ihn Beda um 710 in seinem Komm. zur Ap. Abgesehen von dessen Buch über die 7 Regeln der Auslegung, deren wesentlichen Inhalt er vollständig wiedergibt (Bedae Vener. Opp. ed. Giles vol. XII, 338—340, leider ohne Index und Zeilenzählung), gibt er noch 8 teilweise ausführliche und anscheinend genaue Auszüge aus dem Komm. des Tych zur Ap. Es kennzeichnet Beda's edlere Gesinnung und seinen weiteren Blick, daß er nur einmal p. 311, 1—6 sein Lob der ausgezeichneten, auch echt katholischen Auslegung des Tych durch den Hinweis auf einige Stellen unterbricht, an denen Tych Aussagen der Ap über Verfolgungen der Christenheit als Weissagungen auf die Verfolgungen deutet, welche seine Sekte durch Kaiser Valentinian zu erdulden

gehabt habe. Außer ihm citirt er nur noch 6 mal Augustin, 2 mal Hieronymus, 2 mal Papst Gregor, einmal Ignatius (p. 422 nicht nach dem Original Ign. Rom. 4, auch nicht nach Iren. V, 28, 4, wo der Name des Märtyrers nicht genannt ist, sondern nach Eus. III, 36, 12, oder vielmehr nach Rufins Übersetzung, mit der Beda buchstäblich übereinstimmt), ferner nur noch je einmal Cyprian, Dionysius Alex., Aratus, Primasius. Sein eigenes Verständnis der Ap kennzeichnet Beda mit den Eingangsworten seines Komm.: *Apocalypsis sancti Ioannis, in qua bella et incendia intestina ecclesiae suae Deus verbis figurisque revelare dignatus est.*

II. Wenden wir uns von den Occidentalen zu den Griechen des Orients, so kommen nur folgende 3 fortlaufende Kommentare zur Ap in Betracht:

Oek = Oekumenius Bischof von Trikka in Thessalien.

Andr = Andreas, Erzbischof von Cäsarea in Kappadocien.

Areth = Arethas, im 10. Jahrhundert Inhaber desselben erzbischöflichen Stuhles, den Andreas mehrere Jahrhunderte vor ihm eingenommen hatte. Die Zeit des Arethas ist durch das Zeugnis der anonymen Lebensbeschreibung des Euthymius, Patriarchen von Konstantinopel (907—912) gesichert cf Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] S. 313. 524. Die sprachliche Unmöglichkeit, aus seinem Komm. über die Ap (Migne 106 col 499—786) eine ungefähre Zeitgenossenschaft mit seinem Amtsvorgänger Andreas zu beweisen, braucht nicht noch einmal bewiesen zu werden cf Theol. Literaturbl. 1882 S. 209—213, in Kürze auch Ehrhard bei Krumbacher S. 131 unter nr. 2. außerdem noch O. v. Gebhardt über den Arethascodex Paris. Gr. 451 in Texte und Unters. I, 3 S. 154—196. Die Versuche, die relative und die absolute Chronologie der Kommentare des Oek und des Andr über die Ap festzustellen, sind durch Fr. Diekamp's Entdeckung des echten Oek auf sicheren Boden gestellt. Cf dessen Bericht im Sitzungsber. d. Berl. Ak. XLIII vom 31. Okt. 1901 S. 1046—1056. Den vollständigen echten Oek fand Diekamp in einem a. 1213 im Kloster S. Salvatore zu Messina hergestellten, jetzt in der dortigen Universitätsbibliothek aufbewahrten Cod. S. Salv. 99. Seither ist der glückliche Entdecker, wie er mir auf meine Bitte mitzuteilen die Güte hatte, weder zur Herausgabe des Kommentars noch zu weiteren Untersuchungen über ihn gekommen, hat auch ebensowenig wie ich gehört, daß solches von anderer Seite geschehen sei. Durch seine Nachweise darf als gesichert gelten, daß Oek um 610—670 geschrieben hat. Oek, der unter Berufung auf Eus. h. e. V, 8, 6, d. h. auf das dort angeführte Zeugnis des Irenäus sich zu der Abfassung der Ap gegen Ende der Regierung Domitians (also um 95) bekennt, bemerkt zu den Worten *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* Ap 1, 2, daß seit der Zeit, da Jo dies schrieb, bereits mehr als 500 Jahre verflossen seien. Nach diesem Selbstzeugnis des Oek kann er nicht früher als um 610, aber auch nicht später als um 670 sein Werk geschrieben haben, denn nach der Art solcher Zeitangaben brauchte er in ersterem Fall nicht von *ἐτῶν πλειόνων ἢ πεντακοσίων* zu reden, sondern würde sich mit der runden Zahl 500 begnügt haben, etwa mit einem *ὡσεὶ πεντακοσίων*, in letzterem Fall mit einem *ἑξακοσίων*. Dazu kommt bestätigend hinzu, daß in einer syrischen Hs (Mus. Brit. syr. 855 fol. 73[b]), die nach sachkundigem Urteil im 7. Jahrhundert geschrieben ist (Wright, Catal. of syr. Mss. of the Brit. Mus. p. 97[a]), unter vielen anderen Excerpten eines sich findet, eingeleitet mit dem Namen des Oek und mit den Worten, die griechisch lauten würden: *ἐκ λόγου ἕκτου τῶν πεπονημένων αὐτῷ εἰς τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ*. Seinen Kommentar hatte Oek in 12 *λόγοι* eingeteilt cf Diekamp S. 1047, den Mercati auf diese syr. Hs aufmerksam gemacht hatte. Da ein in Thessalien geschriebenes griechisches Buch von beträchtlichem Umfang nicht sofort für eine syrische Blütenlese verwertet werden konnte, wird Oek, sofern die Schätzung des Alters der syr. Hs zutreffend ist, wie vorhin berechnet wurde, jedenfalls nicht

später als um 670 sein Werk veröffentlicht haben. Als mittlere Entstehungszeit ergibt sich also: um 650. Weniger einleuchtend sind die Gründe, mit welchen Diekamp S. 1054 die Annahme der Priorität des Oek vor Andr, nicht im Ton der Behauptung, sondern der Fragestellung zu begründen sucht, und überdies mit der Bemerkung, daß dies erst festgestellt werden kann, wenn eine kritische Ausgabe (des Oek) eine genaue Vergleichung mit dem Werk des Andr gestattet. Dasselbe gilt auch von dem Text des Andr, der in geradezu zahllosen Hss noch heute vorhanden ist. Da die Ausgabe des Andr von Sylburg, Heidelberg (1546) in Erlangen nicht vorhanden und für den vorliegenden Zweck kaum von Bedeutung ist, citire ich nach dem Nachdruck von Migne 106 col. 216—458, aber nach den dort mit fetter Schrift in den Text gesetzten Seitenzahlen Sylburgs. — Andr gibt seinem Prolog die Form einer Widmungszuschrift an einen ihm persönlich bekannten Mann, den er gelegentlich mit *μακάριε* (oder vielmehr *Μακάριε*) und mit *ὦ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε* (cf 1 Tm 6, 11; 2 Tm 3, 17) als einen jüngeren Freund oder Schüler und immer wieder mit einem schlichten „Du“ anredet, den er auch am Schluß des Buches p. 112—114 in einer warmen seelsorgerlichen Ansprache mit sich in ein „wir“ zusammenfaßt. Der Angeredete ist einer der Vielen, die den Verf, wie der erste Satz des Prologs sagt, in freundschaftlicher Überschätzung seiner Begabung oftmals gebeten haben, eine Auslegung der Ap zu schreiben. Jetzt endlich hat er seine Bedenken gegen dieses schwierige Unternehmen überwunden und bittet zum Schluß den jüngeren Freund um seine Fürbitte als um den einzigen Lohn seiner Bemühung, den er begehrt. Unmittelbar davor erklärt er es für überflüssig, sich weitläufig über die Inspiration der Ap auszusprechen, da Gregor der Theolog (von Nazianz) und Cyrill von Alexandrien wie auch schon die älteren Lehrer Papias, Irenäus, Methodius und Hippolytus die Glaubwürdigkeit des Buches bestätigen. Hauptsächlich wenigstens wird sich auf die letztere Gruppe, die älteren Lehrer, beziehen, was Andr noch hinzufügt, daß er manche Anregungen von ihnen empfangen und an einigen Stellen seines Werks Belegstellen (*χρήσεις*) aus ihren Schriften angemerkt habe. Denn Cyrill wird nur hier im Prolog mit Namen genannt, häufiger allerdings Gregor von Nazianz (außer im Prolog p. 2 noch p. 5. 7. 8. 16), aber doch nicht eigentlich in bezug auf das Verständnis der in der Ap vorliegenden Weissagung, sondern in bezug auf einzelne, auch in der Ap vorkommende Ausdrücke von Bedeutung für die Christologie und die Trinitätslehre. Für die Kanonicität der Ap oder, wie Andr p. 110 sich ausdrückt, für das Urteil, daß die Ap „der Lesung seitens der Gläubigen wert“ sei, war Gregor Naz. sogar ein ziemlich unsicherer Zeuge s. oben S. 74 u. NKZ 1922 S. 406 A 3. Um so mehr konnte als eine Auktorität in solchen Fragen der orthodoxe Patriarch von Alexandrien gelten, wo trotz den kritischen Bemühungen eines Dionysius die Ap allezeit als kanonisches Buch in Geltung geblieben war. Andr citirt den Papias außer im Prolog noch einmal p. 52, wo eine Aussage desselben über den Fall der Engel in zwei Absätzen wörtlich wiedergegeben und Papias zwar nicht nach Sylburg aber nach der aus einer anderen griech. Vorlage angefertigten Übersetzung des Th. Peltamus B. Joannis discipulus genannt wird. Ferner Justinus mart., der p. 2 nicht mit aufgezählt war, zweimal p. 53 und 91 in bezug auf Abfall und Bestrafung Satans, was sich nahe berührt, aber doch nicht identisch ist mit dem Citat aus Justinus bei Iren. V, 26, 2 cf Eus. h. e. IV, 18, 9. Häufiger Irenäus p. 2. 8. 20. 28 (mit der Angabe „im 5. Buch der Widerlegung der fälschlich sogen. Gnosis“), dasselbe nochmals p. 96, ferner p. 57 aus Iren. V, 28, 2 (Stieren p. 794 letzte Z. anfangend). — Hippolytus p. 2. 55. 78 a. E. — Methodius p. 2. 23f. 24 *ἐπὶ λέξεως*), 49 (lange Citate aus dem Symposion), 50. 51. 55 (neben Hippolyt „und anderen“), 96 (der große [Pelt. patriarcha] Methodius in seinem Buch über die Auferstehung“ längere Citate und noch eines aus einer anderen Schrift.) —

Eusebius p. 26 („im 8. Kapitel des 9. Buches seiner Kirchengeschichte“ längere Citate aus der Verfolgungszeit unter Maximian). — Basilius p. 65 a. E. (*ὁ μέγας Βασ.*), 96 a. E. (bei Migne in Klammern), 98 a. E. (ebenso). — Epiphanius p. 5 („aus seiner Rede über den hl Geist), 8 (neben Irenäus), 18 u. 105 (in seiner Schrift über die Edelsteine im Brustschild des Hohenpriesters ed. Dindorf IV. 169—236). An den 2 ersten Stellen nennt Andr ihn *μακάριος*, an der dritten *ὁ μέγας*, an der vierten *ὁ ἅγιος*. Nichts von solchen Prädikaten gibt er dem „Eusebius Pamphili“ nach der lat. Übersetzung p. 26 oder dem „Josephus“ p. 24. — Antipatros von Bostra p. 96 neben Irenäus und „anderen Heiligen“, um 460, ein scharfer Gegner des Origenes und Vf einer Gegenschrift gegen des Eusebius „Apologie für Origenes“. Ein Abt des Sabasklosters ließ die Schrift des Antipatros seinen Mönchen vorlesen cf Cotelier, Monum. III, 362. 364; Dict. of christ. biogr. I, 122. — Der jüngste von Andr namentlich angeführte Schriftsteller ist „der große Dionysius“ d. h. der Areopagit. Sind die diesen Namen tragenden Schriften am Ausgang des 5. Jahrhunderts abgefaßt und in Umlauf gesetzt worden, so kann Andr nicht früher als im Anfang des 6. Jahrhunderts geschrieben haben. Daß dies aber auch nicht später geschehen ist, ergibt sich aus deutlichen Zeichen der Weltlage, in welcher er sich befand. Unter der „großen Stadt“, welche Ap 16, 19 neben und in einem gewissen Gegensatz zu den „Städten der Heiden“ genannt ist, versteht er p. 73f. Jerusalem und das dazu gehörige Land Palästina und die aus Christen, Juden und Samaritern zusammengesetzte Bevölkerung desselben, oder auch 1) die treugläubigen Christen, 2) diejenigen welche durch unreines Leben ihre Taufe (das Taufkleid) befleckt haben und 3) die Juden, welche das Ev überhaupt nicht angenommen haben. Dies begründet er aber auch noch mit den Worten: „Denn jetzt verbergen die Juden und Samariter aus Furcht vor den fromm regierenden (Kaisern und ihren Beamten) ihre ungläubigen Willensmeinungen und scheinen sich mit uns zusammenzustellen ... Wenn aber das Feuer der Versuchungen (in der Zeit des Antichrists) diese Scheinchristen überführt haben wird, dann wird die Scheidung dieser (3 Gruppen) eintreten.“ Dies kann nur geschrieben sein, ehe unter Kaiser Heraklius (610—641) in den Jahren 634—637 unter Führung der Chalifen Abu Bekr und Omar die Städte Bostra, Damaskus und alles Land bis nach Antiochien, zuletzt nach 2jähriger Belagerung 637 auch Jerusalem den mohamedanischen Arabern in die Hände fielen. Aber auch hinter diesen Terminus ante quem müssen wir noch mehrere Jahre hinaufrücken. Denn schon im J. 614 war Jerusalem von den Persern erobert, „ihre Bewohner niedergehauen oder nach Persien verpflanzt; auch der Patriarch Zacharias wanderte mit dem hl. Kreuz nach Ktesiphon“. Erst 629 wurde das Kreuz vom Kaiser Heraklius wieder aufgerichtet (H. Gelzer in seiner chronologisch genauen Übersicht der byz. Kaisergeschichte“ S. 947. 948). Darauf bezieht sich Andr p. 84f. zu Ap 18, 24, indem er von dem „bei den Persern befindlichen Babylon“ sagt, daß es „zu verschiedenen Zeiten und bis zur Gegenwart das Blut der Heiligen vergossen hat“, wofür es zur Zeit des Antichrists seine Strafe empfangen wird. Ebenso zu Ap 17, 6 p. 76f. *ἡ παρὰ Πέρσαις τὸ κράτος ἔχουσα* und gleich darauf *κρατοῦσα*. Auf die blutigen Kriege, Verwüstungen und Entvölkerungen durch Barbaren, wozu vor allem „die nordischen Völker“ gehören, „die wir Hunnen nennen“ (p. 94), weist er zweimal (p. 36. 41) mit einem *ὡς ὁρῶμεν* als auf Ereignisse hin, deren Folgen er selbst und seine Zeitgenossen noch vor Augen haben. Ähnlicher Bedeutung ist auch ein *πεπειράμεθα* p. 28 a. E. Zu den nordischen und zugleich barbarischen Völkern gehören natürlich nicht die Perser, die 612 das kappadocische Cäsarea erobert und viele Tausende von Einwohnern als Gefangene weggeführt haben. Theophanes (ed. bonn. II, 461f.), der dieses Datum bietet, verbindet beide

Gruppen, obwohl er sie nach ihrer Herkunft und dem Schauplatz ihrer verwüstenden Angriffe auseinander hält. Beides dient zur Veranschaulichung dessen, was mit jenem ὡς ὁρῶμεν gemeint war. Schon früher, zur Zeit des Kaisers Maurikius (582—602) hatten Barbaren ganz Griechenland vom Norden her bis zur Südspitze der Peloponnesos plündernd durchzogen und Konstantinopel bedroht, und erst 626 wurden ihre wiederholten, gelegentlich bis nach Kreta ausgedehnten Angriffe zu Wasser und zu Lande endgiltig abgewiesen (Gelzer S. 946. 949). — Der Versuch, den Andr im Vergleich mit Oek für den jüngeren und von Oek abhängigen Schriftsteller zu erklären, scheint mir schon durch den recht verstandenen Prolog des Andr ausgeschlossen zu sein. Der anspruchslose und zugleich so warme und offenherzige Ton, in welchem Andr dort, aber auch an späteren Stellen seines Kommentars (s. vorhin S. 107) zu seinen jüngeren Freunden von der schwierigen Aufgabe redet, eine fortlaufende Auslegung der Ap zu schreiben, wäre eine unbegreifliche Heuchelei, wenn er, wie Diekamp p. 1054 annimmt, mit einem τὶς τῶν πρὸ ἡμῶν Ap 4, 4 die Deutung der 24 Presbyter auf Abel und 20 andere Märtyrer des AT's und auf 3 Märtyrer des NT's auf Oek als einen früheren Ausleger der Ap zurückgeführt hätte. Die Benennung „einer der Männer vor unserer Zeit" läßt doch viel eher an einen altkirchlichen Schriftsteller wie Methodius denken oder an einen noch älteren Schriftsteller, von dem uns nichts erhalten ist, als daß er wie Melito eine Schrift über die Ap hinterlassen, aber keinen Kommentar darüber geschrieben hat. Noch weniger will es sagen, wenn Andr p. 27 zu Ap 6, 12 mit ταῦτά τινες . . ἐξέλαβον oder p. 38 zu Ap 9, 5 mit einem τινὲς ἔφησαν oder p. 40 zu 9, 15 mit einem φασί τινες auf Schriftsteller hinweist, deren Ansichten er nicht billigt oder doch nicht als die einzig richtigen sich aneignet. Er eignet sich manchmal auch ohne auf einen Autor hinzuweisen Deutungen an, die mehr als ein namhafter Verehrer der Ap vor ihm vertreten hat z. B. die Deutung der Inseln (Ap 6, 14; 20, 16) auf die im Weltmeer zerstreuten Christengemeinden p. 28 a. E. u. 74 cf Theoph. ad Autol. II, 14 Otto p. 99 n. 11; Iren. V, 34, 3 in.; Euseb. zu Jesaja 60, 9 (Montf. coll. II, 576). Unerklärlich aber wäre, warum er p. 29 den „Hebräer Josephus" und p. 26 den „Eusebius Pamphili" (s. oben S. 70), auf die er sich nur je einmal in bezug auf äußerliche Dinge beruft, so deutlich kennzeichnet und dagegen den ihm nach Zeit und theologischer Denkweise so viel näher stehenden Bischof von Trikka totgeschwiegen haben sollte, wenn er dessen Kommentar zur Ap bei der Abfassung des seinigen zur Hand gehabt hätte. Auch wenn sich noch viel mehr Berührungspunkte zwischen Andr und dem wiederentdeckten Oek nachweisen ließen, als bisher nachgewiesen worden sind, bliebe immer noch die doppelte Möglichkeit, daß entweder Oek den Andr ausgebeutet oder, durch dessen namenlose Berufungen auf ältere Schriftsteller angeregt, den Quellen desselben nachgespürt habe. Beides zugleich mag geschehen sein. Kann Andr nicht nach 614, sondern nur unter dem lebhaft empfundenen Eindruck noch früherer Ereignisse, Oek aber nicht vor 650 geschrieben haben, so bleibt es dabei, daß Andr der erste Grieche war, der eine fortlaufende Auslegung der Ap verfaßt hat. Inwieweit der Kommentar des Oek einen Fortschritt über Andr bedeutet, läßt sich erst beurteilen, wenn der echte Oek gedruckt vorliegt. Die große Zahl von Minuskeln bis in die Zeit nach Erfindung des Buchdrucks, in welchem der Text der Ap, von dem vollständigen Kommentar des Andr begleitet, uns erhalten ist (cf Gregory, Textkrit. des NT's S. 313ff., nr. 15. 21. 35. 36. 59. 62. 63. 67. 72—74. 79*—81. 136—139. 145. 147—149. 152. 153. 157. 158. 160—163. 182—184), legen die Vermutung nahe, daß weder Oek noch Arethas ein annähernd gleiches Ansehn in der orthodoxen griechischen Kirche genossen und auf die Dauer behauptet haben. Die jüngeren Byzantiner, die um 1100 auf dem Gebiet der Auslegung beider Testamente

sich versucht haben, der Prinzenerzieher, Hofmann und Erzbischof Theophylakt und der Mönch Euthymius Zigabenus haben nicht gewagt, ihre Hand an die Ap zu legen. Dagegen entspricht der große und andauernde Erfolg, den Andr erzielt hat, der Bedeutung seiner Leistung. Daß dieselbe den heutigen Auslegern so wenig bekannt ist, scheint eine Folge der äußerst oberflächlichen Beurteilung durch Lücke zu sein. Wie man ihm die bereits erwähnte, schon sprachlich ganz unmögliche Deutung der Worte des Arethas nachgesprochen hat, wonach Andr ein Zeitgenosse des Arethas sein sollte, so hat man sich, wie es scheint, von ihm (Einl.[2] S. 984) einreden lassen „Andreas bezeichne in der Vorrede selbst seine Methode als die Origeneïsche"! Dann wäre doch wohl unerklärlich, daß Andr weder Origenes noch Clemens noch Dionysius Alex. mit Namen nennt und dagegen Methodius, den entschiedensten Gegner des Origenes wiederholt mit Worten der höchsten Anerkennung. In der Vorrede handelt Andr nicht von einem 3fachen Schriftsinn, den man jedem Schriftwort durch 3 verschiedene Methoden der Auslegung entnehmen könne, sondern von einem der Trichotomie des Menschen entsprechenden dreifachen Art des Schriftinhalts. In den bibl. Büchern gibt es 1) schlichte Historie, die wörtlich so, wie sie lautet, auch gemeint ist, 2) moralische, meist in Form des Sprichworts und der Parabel (z. B. Prov 26, 9; Jes 23, 4) ausgesprochene Lehre, 3) die mystische, für die Reiferen bestimmte Verkündigung, welche, meist mit dem Historischen und Moralischen gemischt und verbunden, schon in den prophetischen Büchern des AT's, besonders reichlich aber in der Ap des Theologen Jo vorliege und besondere Vorsicht und Bescheidenheit des Auslegers erfordere. In der Tat polemisirt Andr an nicht wenigen Stellen gegen die unter dem Einfluß außerchristlicher philosophischer Spekulation zuerst durch Origenes in die christliche Eschatologie eingeführten und auch auf die Weissagung der Ap angewandten Sonderlehren. Aber er tut dies nicht im Tone des Ketzerrichters, sondern in dem des ruhig abwägenden, das ihm Einleuchtende billigenden, zuweilen auch ein eigenes Urteil zurückhaltenden Exegeten, regelmäßig aber ohne die Namen ihrer Schöpfer zu nennen. Nur einmal, wo es sich um die aus Ezechiel in die Ap übergegangene Vorstellung der 4 Lebewesen am Throne Gottes handelt p. 66 zu Ap 15, 7 cf 4, 7. 8, nennt er den Areopagiten „den großen Dionysius". Wo es sich um das sachliche Verständnis der großen Hauptgegenstände der johanneischen Weissagung handelt, z. B. p. 96f. zu Ap 20, 11—21, 5 beruft er sich neben Pl und den Schriften des AT's in ausführlichen Citaten auf die schon im Prolog genannten alten Auktoritäten: Irenäus und Methodius und „andere Heilige", daneben aber auch auf Antipatros, den scharfen Gegner des Origenes und seines Apologeten Eusebius (s. oben S. 108). In bezug auf die Zahl des Antichrists 13, 18 folgt er p. 59 dem Urteil des Irenäus (ohne seinen Namen zu nennen), daß die Zeit und die Erfahrung die rechte Deutung der Zahl den Nüchternen enthüllen werde, und beruft sich auf „den seligen Hippolyt und andere Lehrer" für mehrere mögliche Deutungen der Zahl auf wirkliche Eigennamen (*ὀνόματα κύρια*) oder prädikative Benennungen (*προσηγορικά*). Zur Widerlegung der Behauptung Lücke's S. 986: „Die Beziehung von 13, 3; 17, 9 . . . auf den wiederkehrenden Nero verwirft er, weil diese Vorstellung auf unchristlicher *γοητεία* beruhe" genügt die Wiedergabe dessen, was Andr wirklich sagt. Zunächst p. 56 zu 13, 2[b]: der Drache des vorangehenden c. 12, also der Teufel wird dem Antichristen zum Verderben der Unbefestigten alle Macht in lügnerischen Zeichen und Wundern verleihen. Ferner zu 13, 3: „Das wie zum Tode geschlachtete eine der 7 Häupter des Antichristen bedeute entweder, daß einer der Befehlshaber des Antichrists getötet werde und vom Antichristen vermittelst Zauberei, wie Simon Magus sie ausübte, trügerischerweise aufzuerstehen scheine, oder es bedeute, daß das römische Reich durch die Spaltung gleichsam eine Schlachtung erlebt habe, und daß die Monarchie nach dem Bilde

des Kaisers Augustus wieder geheilt zu sein scheine" (Text ist nicht ganz sicher überliefert). Ferner p. 57f, zu 13, 11f. in bezug auf das zweite Tier citirt er Iren. V, 28, 2 (Stieren p. 794 letzte Zeile): *περὶ τοῦ ὑπερασπιστοῦ* (Iren. lat. armigero), *ὃν καὶ ψευδοπροφήτην καλεῖ, „ἐλάλει φησὶν ὡς δράκων"* und sodann, in indirekte Redeform übergehend, daß diesem als einem Wegbereiter des Antichrists die Macht zu Zeichen und Wundern verliehen sei. Ferner p. 58 in. zu 13, 13: „Alles aber wird der Vorläufer des abtrünnigen Pseudochrists durch Gaukelei (*γοητείας*) tun zum Zweck der Täuschung, damit der Antichrist für einen Gott gehalten werde." Endlich p. 58 med. zu 13, 13—17 unter Berufung auf Apollonius (den antimontanistischen Schriftsteller cf Eus. V, 18) und andere (Schriftsteller), daß er häufig mittelst Gaukeleien durch Bilder und Statuen und Bäume und Wasser, ich meine aber auch durch Leiber von Toten Dämonen reden lasse, wie auch der Magier Simon den Römern einen Toten zeigte, der sich bewegte, in Gegenwart des großen Petrus, des Apostels, der ihn dann aber seines Betrugs überführte, indem er durch die, welche er selbst auferweckte, zeigte, wie Tote auferweckt werden." Aus dem, was Andr p. 78 in. zu Ap 17, 9 bemerkt, folgt freilich, daß er den Antichrist nicht für den wiederkehrenden Nero hält, was ein durch die Geschichte von mehr als 5 Jahrhunderten widerlegter Wahn wäre. Er erwähnt diese Idee in seinem ganzen Buche nicht, bestreitet sie auch nicht durch die leiseste Andeutung, aber nicht weil diese Vorstellung auf unchristlicher *γοητεία* beruhe, sondern weil sie für jeden, der wie Andr so oftmals bekennt, die Ap für eine *γραφὴ θεόπνευστος* und insbesondere die darin enthaltene Schilderung des der Wiederkunft Christi vorangehenden Antichrists für eine echte Weissagung vom Ende des Weltlaufs hält, ein durch die Tatsachen widerlegter Wahn ist. Wenn Andr die großen Zeichen und Wunder, durch welche der Antichrist und sein Prophet die Masse der Menschen zum Glauben an ihre Göttlichkeit verleiteten, auf *γοητεία* zurückführt und den dadurch gewirkten Glauben eine *πλάνη* nennt, so erklärt er sie damit ebensowenig für Kunstprodukte von Taschenspielern, wie die Einigung des durch die vorangegangenen Bürgerkriege zerrissenen römischen Reichs durch die augusteische Monarchie oder die wiederkehrenden Teilungen zwischen dem Kaisertum des alten und des neuen Roms d. h. Konstantinopels, sondern erklärt jene Nachäffungen der heilbringenden Offenbarungstaten Gottes, durch welche der Antichrist und sein Prophet die nicht in Nüchternheit wachsamen und im Glauben feststehenden Namenchristen (cf 1 Pt 5, 8f.) betören werden, für tatsächliche Wirkungen Satans und der Dämonen. Sie sind nach Ansicht des Andr ebensowenig wie die *σημεῖα καὶ τέρατα*, welche die ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres (2 Tm 3, 8f.; Ex 7, 11—13. 22) und der samaritische Magier Simon nach AG 8, 9—11 und nach der gnostischen Simonssage gewirkt haben, bloße Sinnestäuschungen der Betrogenen, sondern wirkliche, das Maß der alltäglichen Erfahrungen überschreitende Beweise der Macht des Geistes über die stoffliche Natur.

III. Es bleibt das Verdienst des Andr, daß er der Mißachtung, welcher im Zeitalter Konstantin's d. Gr. die Ap im größten Teil der griechischen Kirche verfallen war, durch Rückgriff auf die vorkonstantinische Literatur und Anwendung einer gesunden exegetischen Methode erfolgreich entgegengetreten ist. Am Ausgang des ersten Jahrtausends n. Chr. und von da an erscheint die orthodoxe byzantinische Kirche in dieser wie in mancher anderen Beziehung wie erstarrt. Für die altkirchliche Hoffnung auf eine sichtbare Königsherrschaft Christi und seiner Gemeinde auf Erden als Abschluß des bisherigen Weltlaufs und als Übergang zur zeitlosen Ewigkeit fehlte das Verständnis und darum auch das Bedürfnis, in das Verständnis des Buches einzudringen, in dem am deutlichsten von einem tausendjährigen Bestand dieser *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* die Rede ist. Selbständige Schriftauslegung gab es überhaupt nicht mehr, aber auch die fleißigsten Vf von anscheinend

selbständigen Kommentaren zu den Evv und den Briefen des Pl sahen sich nicht veranlaßt, einen solchen auch über die Ap zu schreiben. Daß die abendländischen Kirchen des Mittelalters sich wesentlich anders zur katholischen Eschatologie und zur Ap verhielten, erklärt sich leicht aus der doppelten Tatsache, daß diese Kirchen erstens nicht, wie die byzantinische, mehr als ein Jahrhundert lang Bibeln ohne Ap im Gebrauch gehabt haben, und daß zweitens durch die Aufnahme der germanischen Völker in die Kirche und ihre Verschmelzung mit den vorher in Westeuropa wohnenden und herrschenden Bevölkerungen frisches Blut und unverbrauchte Seelenkräfte in die katholischen Kirchen des Abendlandes eingeführt wurden. Nur einige wenige bedeutsame Erscheinungen in der damit angedeuteten Geschichte der Ap im Abendland vom 12.—17. Jahrhundert können hier kurz besprochen werden. Eine solche ist Joachim, Stifter und Abt des Johannesklosters Fiore in Calabrien († 1202, geb. um 1130 oder 1140) und die in seinen echten Schriften enthaltene, aber erst mehrere Jahrzehnte nach seinem Tode, besonders durch Mitglieder des damals noch in erster Jugendblüte stehenden Franziskanerordens mit Begeisterung fortgepflanzte und in die Länder nördlich der Alpen verbreitete Lehre Joachims und der sogenannten Joachimiten. Das Wenige, was mir über diese Bewegung hier zu sagen unerläßlich schien, entnehme ich den grundlegenden Untersuchungen des Erlanger Kirchenhistorikers Veit Engelhardt in seinen kirchengeschichtl. Abh. (Erlangen 1832) S. 1—150, unter Vergleichung mit H. Reuter, Gesch. der religiösen Aufklärung im Mittelalter (Bd. II, 191—218 nebst den besonders gegen Preger's unzulängliche Kritik der Quellen gerichteten Anmerkungen S. 354—371 und mit der Schrift von H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, 1906). Engelhardt hat in genannter Abh. im Anschluß an seine 3 akad. Programme von 1824—1826 und mit durchgreifender Änderung der darin ausgesprochenen Urteile ausführliche Auszüge aus den nicht auf hiesiger Bibliothek vorhandenen ersten und m. W. einzigen Ausgaben der echten Schriften Joachims mitgeteilt und erörtert: 1) Liber Concordiae V. et N. Testamenti, Venedig 1519; 2) Expositio . . . in librum Apocalypsis B. Joannis apost. et evang. Ven. 1527; 3) Psalterium decem chordarum, Ven. 1527 s. Engelhardt S. 39—51. 55—61. 99—155. 260—271. Auch von einer vierten erst 1577 in Köln gedruckten Schrift, einem Kommentar zu Jeremias gibt er S. 41—55 eine kurze Übersicht, nicht ohne einige Bedenken gegen dessen Herkunft zu Worte kommen zu lassen. — Die Eigenart von Joachims Wirksamkeit wurzelte in der schmerzlichen Wahrnehmung, daß die mehr als tausendjährige Predigt des Ev's sowohl innerhalb der Kirche als in bezug auf die Ausbreitung unter den noch nicht mit dem Ev bekannt gewordenen Völkern durchaus nicht den Erwartungen entspreche, zu welchen die Größe der mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes in die Welt getretenen Offenbarung und die Erfolge der apostolischen Predigt zu berechtigen schienen. In dieser Empfindung berührte er sich mit den beinah gleichzeitigen Stiftern des Franziskaner- und des Dominikanerordens. Während aber diese, unter einander einig in der Forderung strengerer Nachahmung der Armut Jesu und seiner Apostel, in eifrigerer und zweckmäßigerer Predigt des Ev's Abhilfe zu finden glaubten, Franziskus und seine Jünger für das gemeine Volk und die nichtchristlichen Völker, die Dominikaner, auch als Universitätslehrer, für die höher Gebildeten, schaute Joachim in die Zukunft auf ein neues und ewiges Ev. Dieses, ebenso wie das bis dahin schon durch Wort und Schrift allen Völkern zugedachte *evangelium aeternum* fand er Ap 14, 6 geweissagt. Der Zusammenhang, in welchem die Ap diesen Ausdruck gebraucht, ließ keinen Zweifel daran zu, daß dies eine auf das Weltende abzielende Weissagung sei. Daß Joachim dies zu eben dieser Stelle nicht ausdrücklich sagt, ist völlig gleichgiltig, da er in der Einleitung

zu demselben Kommentar (abgedruckt bei Engelhardt S. 70—72) ausführlich darüber gehandelt hat. Auf die Zeit der Offenbarung Gottes des Vaters unter dem Gesetz von Adam bis zu Christus, folgt die Offenbarung des Sohnes durch das Ev, durch welches das Gesetz abgetan worden ist (mit Anspielungen auf Gl 4, 1—5; Jo 8, 36; 1 Kr 13, 10; 2 Kr 3, 17). Die 3. Stufe bildet die Offenbarung des hl Geistes *circa finem saeculi, jam non sub velamine litterae, sed in plena spiritus libertate, quando evacuato et destructo pseudoevangelio filii perditionis* (cf 2 Th 2, 3) *et prophetarum ejus, hi qui ad justitiam erudient multi erunt sicut splendor firmamenti et quasi stellae in perpetuas aeternitates* (Dan 12, 3). Und nochmals am Ende: *Saeculum futurum, quod erit post resurrectionem, ascribendum est spiritui sancto, quia ibi non solum animae, quae natura subtiliores sunt, verum corpora nostra spiritalia erunt et templum spiritus sancti* etc. Hier fehlt das Wort *evangelium aeternum*; daß Joachim es mündlich und schriftlich häufig gebraucht hat, unterliegt doch keinem Zweifel. Nur daraus erklärt es sich, daß schlecht Unterrichtete und ihm feindlich Gesinnte von dem evang. aet. als einem von Joachim verfaßten Buch redeten oder auch mit diesem Ausdruck die gesamte literarische Hinterlassenschaft Joachims oder seine Lehre bezeichneten (cf Engelhardt S. 31 den zusammenfassenden § 10 und Reuter S. 360 A 20; 363 A 10). Indem Joachim das Wort vom evang. aet. Ap 14, 6 als eine auf das Ende des Weltlaufs abzielende Weissagung deutete, und diese schriftlich wie mündlich verkündigte, wurde er selbst ein prophetischer Prediger dieses Ev's, und er fühlte sich als Prophet. So spricht er sich aus z. B. in der langen zwischen Ansprache an die Christenheit und Gebet zu Christus wechselnden Vorrede zum Liber concordiarum (vollständig bei Engelhardt S. 135—142). In Anbetracht der drohenden Anzeichen des nahenden Weltuntergangs fühlt er sich verpflichtet, was ihm göttliche Fügung anvertraut hat, den Gläubigen zu erschließen und die Herzen der Schlaftrunkenen durch eine wenigstens neue Weise der Auslegung aufzurütteln. Er schwankt wohl zwischen dem Gefühl seiner persönlichen Unwürdigkeit, das ihm den Mut zu lauter Verkündigung nehmen will, und dem Gedanken an den ihm von Christus erteilten Auftrag (*tuam, Christe, dispensationem*) und der Furcht vor dem Gericht über den Knecht, welcher das ihm anvertraute Talent nicht nutzbar gemacht hat. Er vergleicht sich mit Jonas, der durch die Flucht nach Tharsis im äußersten Westen dem an ihn ergangenen Ruf Gottes, den Niniviten im fernen Osten Buße zu predigen, vergeblich zu entrinnen versuchte, und er möchte nicht mit Propheten verglichen werden, gegen welche Jeremia (Threni 2, 14) die Klage erhoben hat, daß sie versäumt haben, dem Volke Gottes seine Sünde vorzuhalten und es dadurch vom Untergang zu retten. Das „Wehe mir, wenn ich nicht das Ev predige" des Paulus (1 Kr 9, 16f.) zwingt auch ihn, die *οἰκονομία* (vulg. *dispensatio*), die ihm anvertraut ist, ohne Menschenfurcht auszurichten. Darnach hat er auch gehandelt. Bis in die nächste Umgebung des päpstlichen Stuhles in Rom, das ihm wie dem Apostel Pt (1 Pt 5, 13) und so vielen „Vätern" als das Babylon seiner Zeit gilt, bekämpft er die herrschende Weltlust und das Nichtbedenken des Endes dieser Welt, welches zugleich der Anfang der Vollendung der nach Seele und Leib vom Geist erfüllten Christenheit sein wird. Als Prophet meint er sich auch dadurch bewähren zu sollen, daß er die Zeit dieses Wendepunktes der in die Ewigkeit mündenden Entwicklung der göttlichen Offenbarung zu berechnen versuchte. Er tut dies nicht ohne Zeichen der Unsicherheit und nicht ohne gewaltsame Änderungen an den überlieferten Daten, nach welchen er den Zeitpunkt der Parusie Christi meint berechnen zu können. Zur Angabe eines bestimmten Jahres gelangt er eigentlich doch nur durch eine typologische Deutung der $3 \times 14 = 42$ Generationen zwischen Adam und Christus (Mt 1, 17), welche, die Generation zu 30 Jahren gerechnet, auf

das J. 1260 *ab incarnatione domini* führt. Erst seine für ihn schwärmenden und ihn beinah vergötternden Verehrer erlebten die Enttäuschung. — Die Verdienste, welche Joachim sich um die Auslegung der Ap erworben haben mag, werden erst zu würdigen sein, wenn einmal sein Kommentar mit einigen Erläuterungen aus seinen übrigen Schriften und aus den Akten der nach seinem Tode geführten Prozesse neu gedruckt vorliegen wird.

IV. Erasmus. Luther. Calvin. Der berühmte und zu Lebzeiten viel gefeierte niederländische Humanist (geb. 1466, † 1536), der nach einem vieljährigen Wanderleben in den Ländern Europas gegen Ende seines Lebens in Basel festen Fuß gefaßt hat, ist schon darum hier mit seinem jüngeren Zeitgenossen, dem deutschen Reformator (geb. 1483, † 1546), zusammenzustellen, weil er als der Erste 1516 den griechischen Text des NT's mit Einschluß der Ap herausgegeben hat, dessen 2. gleichfalls in Basel erschienene Auflage Luther 1522 seiner deutschen Übersetzung des NT's zu grunde gelegt hat. Gedruckt war ein griech. Text des NT's schon im J. 1514 als einer der 6 Bände der Komplutensischen Polyglotte, so genannt nach dem Druckort und Sitz einer neugegründeten Universität Complutum (Alcalà de Henares) im Auftrag und auf Kosten des spanischen Cardinals Ximenes, Erzbischofs von Toledo. Unter den von ihm benutzten vatikanischen Hss befand sich auch der berühmte Cod. B, der aber in Hb 9, 14 abbricht und keine Ap enthält. Erst a. 1520, 3 Jahre nach dem Tode dieses sehr originellen Förderers der biblischen Wissenschaft wurde die ganze Polyglotte auf einmal in den Handel gebracht. Die geringe Zahl der Exemplare, in der sie gedruckt worden war, und wohl auch der hohe Preis derselben trugen dazu bei, daß dieses große Werk sich langsam weiter verbreitete. Erst 1522 gelangte es nach Basel in die Hände des Er., der in den späteren Auflagen seiner Ausgabe des NT's von dieser Bereicherung der Hilfsmittel zur Herstellung eines glaubwürdigen Textes nur wenig Gebrauch machte. Aber nicht das langsam zu Ende gebrachte und aller Achtung werte Werk der Gelehrten von Complutum, sondern das mit leichtfertiger Hast hergestellte NT des Er. wurde und blieb für mehr als ein Jahrhundert die Grundlage des Textus receptus des NT's. Am schwersten wurde davon die Ap betroffen. Für diese stand dem Er. nur eine einzige Hs zu Gebote, welche ihm Joh. Reuchlin geliehen hatte. Diese lange als verloren geltende Hs, welche in den älteren kritischen Ausgaben als Min. 1 angeführt zu werden pflegte, wurde durch Franz Delitzsch in der fürstlich Öttingen-Wallenstein'schen Bibliothek zu Maihingen bei Öttingen entdeckt und in den 2 Heften „Handschriftl. Funde", 1861. 1862 gründlich untersucht, in Heft II unter Mitwirkung von S. P. Tregelles. Die Hs enthält den Kommentar des Andreas (s. oben 109 a. E.) und zwar so, daß einem Textabschnitt die dazu gehörige Auslegung folgt, jener mit *κείμενον*, diese mit *ἑρμηνεία* in Rotschrift am Rande bezeichnet (ebenso wie in der Catene des Meteoronklosters s. oben S. 102 f.). Die Vergleichung des gedruckten Textes mit dieser Hs stellte heraus, daß Er. oder der Handlanger, dem er die Abschrift aufgetragen hat, an sehr vielen Stellen sich Abweichungen von seiner einzigen Vorlage gestattet hat. Als Beispiele mögen folgende Stellen genügen: Ap 1, 4 Cod. *ἀπὸ ὁ ὤν*, Er. *ἀπὸ τοῦ ὁ ὤν* | 1, 9 C. *ἀδελφος*, Er. praem. *καί* (s. Delitzsch I, 20 ff. | 2, 1 C. *εφεσῦ* d. h. *εφεσιων*, Er. *εφεσινης* | C. om. 12, 2 *καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους*, was Er. nach der Vulgata frei übersetzt *καὶ ἐπειράσω τοὺς φάσκοντας εἶναι ἀποστόλους* | 2, 13 C. *ἡμέραις ἐν αἷς*, Er. *ημεραις ἐμαῖς* | 2, 17 C. om. *δ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων*, Er. übersetzt aus Vulg. *οὐδεὶς ἔγνω*. Dasselbe Verfahren sehr häufig an Stellen, wo C. eine Zeile ausgelassen hat. Der Text der Ap bricht mit 22, 16 *τὸ γένος τοῦ δαβίδ* ab. und zwei später eingefügte Blätter enthalten nur noch den Schluß des Kommentars, so daß Er. Ap 22, 17—21 wieder nur in Rückübersetzung aus der Vulg. geben konnte cf

Delitzsch I, 9, 53—57. Die nachlässige Behandlung des Textes der Ap und die vielfach zweideutigen Bekenntnisse und Entschuldigungen seines Verfahrens erklären sich nicht nur aus den bekannten Charakterschwächen dieses sonst so fleißigen Gelehrten und in seiner Art großen Philologen, aber auch kleinen Menschen, sondern vor allem aus seiner gründlichen Abneigung gegen den Inhalt der Ap. Berger, La Bible au XVI siécle (1879) p. 68f. hat die verächtlichen Worte, in denen er sie ausspricht, bequem zusammengestellt. In einem lateinischen Brief vom J. 1524 schreibt Er.: „Inmitten vieler anderer Arbeiten habe ich die Paraphrase des ganzen NT's vollendet mit Ausnahme der Ap, welche durchaus keinen Paraphrasten (d. h. Ausleger in kurzer Umschreibung des Inhalts), sogar kaum die Übersetzung verträgt, so daß ich sie dieser Arbeit für wert hätte halten können." Schon 1516 im Epilog zu seiner der ersten Ausgabe beigefügten eigenen lat. Übersetzung berief er sich darauf, daß manche sehr unterrichtete Männer diesen Stoff als eine Fälschung heftig angegriffen haben, die nichts von apostolischer Würde an sich habe, sondern nur eine vulgäre, durch verhüllende Bilder angedeutete Beschreibung geschichtlicher Ereignisse enthalte. Er. wiederholt dann die Argumente des Dionysius Alex. Anderwärts zeigt er sich einerseits geneigt, die wahnsinnige Behauptung der Aloger sich anzueignen, daß der Ketzer Kerinth nach dem Tode des Jo das Buch verfaßt habe zu dem Zweck, sein Gift über die Welt auszubreiten. Andrerseits verbietet ihm dies doch die Auktorität der Kirche, welche dies Buch unter die kanonischen Bücher aufgenommen habe, und sein Vertrauen zu Gott, der doch nicht hätte dulden können, daß die Christenheit so viele Jahrhunderte durch Kunst des Teufels ungestraft getäuscht worden wäre. So begnügt er sich mit dem Urteil, daß die Ap zur Kenntnis der ältesten Kirche viel beitrage, und daß unter den Edelsteinen Unterschiede vorhanden seien so wie zwischen ganz reinem und weniger reinem Golde. Daher gelte hier das Wort des Pl 1 Kr 2, 15. Das scheint sagen zu wollen: Um seine eigene Person gegen die Kritik anderer Leute zu sichern, sollte der „geistliche Mensch" auf die eindringende Kritik und Erforschung der Schriften von gemischtem Charakter oder angefochtener Geltung verzichten. Das ist ganz der Erasmus, der die Ap einer Übersetzung und vollends einer sei es noch so kurzen und bescheidenen Auslegung unwert achtete. — Auch Luther, der nach seiner religiösen Erfahrung und seinem sittlichen Gepräge in einem äußersten Gegensatz zu Er. stand, konnte sich, als er die Übersetzung des NT's nach der 2. Ausgabe des Er. in Angriff nahm, in dieses Buch nicht finden. In der Vorrede zur Ap, wie er sie in der Septemberbibel von 1522 drucken ließ, hat er sich hierüber ebenso offen ausgesprochen, wie über den Jakobusbrief und hat in dieser kurzgefaßten Einleitung (Erl. Ausg. 63 S. 169) eine Reihe von Urteilen ausgesprochen, die er später (s. die zehnfach so ausführliche Vorrede vom J. 1545, Erl. A. 63 S. 158—169) gründlich zu korrigiren sich gedrungen fühlte. „Nicht einerlei", sondern vielerlei mangelte ihm an diesem Buch, daß er es weder für apostolisch noch für prophetisch halte. Die Apostel und Christus selbst im Ev, ja auch die Propheten des AT's gingen nicht mit Visionen um, und schon darum achte er das Buch fast gleich dem apokryphen 4. Buch Esra und könne „allerdinge nicht spüren, daß es von dem heiligen Geist gestellt sei". Er vermißt in der Ap vor allem das Zeugnis von Christus als dem Erlöser der schuldbeladenen Menschheit und von der Rechtfertigung des einzelnen Sünders aus Gnaden durch den Glauben, und er schließt mit dem Satz: „Darum bleib ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben". Aber begonnen hat er mit der Versicherung, daß er „niemand an sein Dunkel oder Urteil verbunden haben wolle. Er sage, was er fühle"; und gegen Ende erklärt er: „Endlich halt davon Jedermann, was ihm sein Geist gibt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken." Und doch hatte er

die Ap unverdrossen und in einer Sprache, deren Schwung und Kraft dem Original nicht nachsteht, übersetzt. Und wie sinnig und innig hat er in seinem „Lied von der hl. christlichen Kirche“ mit dem Anfang „Sie ist mir lieb die werte Magd, und kann ihr nicht vergessen“ (Erl. 56 S. 350) die kühnen Visionsbilder von Ap 12 im Ton des Volksliedes zu deuten verstanden! Einen kurzen Abriß der Auslegung des ganzen Buches gibt er in der späteren Vorrede (Erl. 63 S. 158—169), aber nur als einen ganz unmaßgeblichen Versuch, durch den er „den anderen und höheren Geistern Ursachen geben will nachzudenken“. Der Weissagung neben dem Ev und den Visionsbildern mit oder ohne begleitendes Wort wird gleich im Eingang der gebührende Platz eingeräumt. In c. 1—3, insbesondere in den Zuschriften an die 7 Gemeinden soll „einfältiglich angezeigt“ sein, wie es damals mit ihnen gestanden hat nebst Ermahnungen und Warnungen. In den c. 4—10 wird die Kirchen- und Ketzergeschichte bis zu Muhammed und den Eroberungszügen der Sarazenen geschildert, sodann nach zwei Trostbildern in c. 11 und 12 mit c. 13 übergegangen zur Weissagung vom „päpstlichen Kaisertum und kaiserlichen Papsttum“ (so immer wieder S. 163—166) mit immer deutlicherem Hinweis auf das Ende des Weltlaufs, den Endchrist (d. h. Antichrist) und das Gericht über Babel-Rom. Über c. 19—22 wird mit wenigen, teilweise recht dunklen Andeutungen hinweggegangen. Die 1000 Jahre der Gebundenheit Satans (c. 20, 1—7) finden ihr Ende durch ein kurzes Wiederaufleben der Macht Satans und der Macht der Türken (oder, wie dieselben daneben auch genannt werden, der roten Juden = Gog und Magog c. 20, 8—10), worauf dann alsbald die Vermählung Christi mit seiner Braut, der Gemeinde oder dem neuen Jerusalem und das letzte Gericht folgen soll (c. 21, 2 ff. S. 166 f.). Die 1000 Jahre sollen nicht auf die Minute genau zu berechnen, sondern nach Daniel 7 zu deuten sein. Sie sollen aber begonnen haben zu der Zeit, da die Ap geschrieben wurde (cf auch Luthers Randglossen zu dieser Vorrede: Erl. Bd. 64 S. 256). Den Schluß der Vorrede macht die beruhigende Betrachtung: „Nach dieser Auslegung können wir dies Buch uns nütz machen und wohl brauchen, erstens zur Tröstung, daß wir wissen, keine Gewalt noch Lüge . . . werde die Christenheit unterdrücken, sondern sie soll endlich den Sieg behalten und obsiegen. Zweitens „zur Warnung vor dem Ärgernis“, dem viele Christen anheimfallen, indem sie meinen, daß das wahre Christentum untergegangen sei. Dadurch gehe ihnen der Glaubensartikel verloren: „Ich glaube an eine heilige christliche Kirche“. In einen Lobpreis dieses Glaubens, „der ebensowohl ein Artikel des Glaubens ist, als die anderen“ klingt dieser Abriß der Ap aus (Erl. A. 63 S. 168). Dies ist das letzte, wie Luther selbst in seiner Warnung an die Buchdrucker (ebendort S. 5) bezeugt, unter seiner eigenen Aufsicht noch einmal im J. 1545, also in dem Jahre vor seinem Tode, zu Wittenberg gedruckte Wort an die Leser seiner deutschen Bibel über die Ap als ein Ganzes. Es enthält einen Widerruf von mehr als einem der in der Vorrede von 1522 geäußerten Bedenken gegen die Ap; und diesem Widerruf ist es zu verdanken, daß es bis heute in der nach Luther sich nennenden Kirche ebensowenig wie in irgend einer anderen Sondergemeinde der Christenheit eine Bibel ohne die johanneische Ap gibt und gegeben hat. Aber zu einem einigermaßen harmonischen Verständnis dieses Buches und der biblischen Prophetie überhaupt hat Luther es bis an sein Ende nicht gebracht. Er hat keine Zeit gefunden, sich ernstlich darum zu bemühen. Dagegen hat er schon in früher Zeit exegetische Leitsätze aufgestellt und bis zuletzt beibehalten, die nicht zum Ziele führen konnten. Mit einem Hinweis auf das inhaltreiche Sachregister der Erl. Ausg. Bd 66 u. 67 von 1854 von H. Schmidt (später schrieb er seinen Namen H. Schmid) und das Werk von Hans Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen

Polemik, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit mit 5 Tafelbildern (1906), beschränke ich mich auf wenige Belege für vorstehendes Urteil über Luther als Ausleger der Ap. Ich entnehme sie hauptsächlich der am 1. April 1521, also am Tage vor seiner Abreise zum Reichstag in Worms unterzeichneten Schrift: Ad librum ... Ambrosii Catharini, Defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, Responsio M. Lutheri. Cum exposita Visione Daniels VIII. De Antichristo (Weimarer Ausg. Bd VII, 705—778). Die in diesem Titel enthaltene doppelte Inhaltsangabe ist einerseits zu kurz, andrerseits zu weit. Von Dan c. 8 gibt Luther p. 722, 28—777, 8 als Text, den er auslegen will, in einer aus dem Hebräischen angefertigten und stark von der Vulgata abweichenden Übersetzung nur v. 23—25, d. h. die Deutung der v. 1—14 beschriebenen Vision, welche der Engel Gabriel dem Propheten verkündigt, und auch diese nicht vollständig. Nur beiläufig und sehr unvollständig wird auf v. 20—22 Rücksicht genommen. Andrerseits beschränkt er sich durchaus nicht auf Dan c. 8, sondern greift über auf die Visionen und deren Deutungen in c. 7 (p. 724. 729. 744) und c. 11 (S. 734f. 759). Was aber den Antichrist anlangt, mußte Luther gelten lassen, daß nach Dan 8, 3—14 und 20—26 der Widder mit seinen 2 Hörnern das medisch-persische Reich, der Ziegenbock das griechisch-macedonische Reich, sein starkes Horn den „ersten König" desselben und die nach dem Zerbrechen seines Hornes an dessen Stelle gewachsenen 4 Hörner die nach dem Tode Alexanders entstandenen Diadochenreiche darstellen. Luther erkennt auch in dem aus einem dieser 4 Reiche hervorgehenden Feind Gottes und des wahren Gottesdienstes den Antiochus Epiphanes und würdigt diesen als den Typus oder richtiger als einen Typus (figura) des Antichrist's p. 723, 3; 764, 27f.; 770, 27. Aber in demselben Zusammenhang setzt er an die Stelle des 4. Reiches, d. h. des Seleucidischen, das römische, welches dann später auf die Deutschen übergegangen sei (723, 5ff.). Zugleich stellt er sofort im Eingang der Auslegung von Dan c. 8 p. 722, 36 die hermeneutische Regel auf: „Vor allem soll man nicht auf diejenigen hören, welche diese und ähnliche Stellen der Propheten von einer einzigen Person verstehen und nicht wissen, daß es eine Sitte der Propheten ist, den ganzen Körper eines Königreichs durch eine Person zu bezeichnen." Auf Dan 8, 23 wird diese Regel p. 728, 37 mit den Worten angewandt: „*Stabit" autem non unam personam, sed totum regnum et successum regum, per breve tempus regni indicat.* Es unterliegt keiner Frage, daß in prophetischer und überhaupt in gehobener Sprache Namen oder andere Worte, die nur ein Individuum zu bezeichen scheinen, kollektive Bedeutung gewinnen, sei es daß sie auf die ganze Gattung angewendet werden, oder daß wie im Traumgesicht Nebukadnezars (Dan 2, 31—45) der Herrscher mit seinem Herrschaftsgebiet, Reich oder Staat, oder der Typus mit seinem Antitypus, der Ahnherr mit seinem Nachkommen zusammengefaßt wird. Der verheißene Davidssohn heißt auch David (Ez 34, 23f. 37, 24f.; Hosea 3, 5); Elias heißt nicht nur der Thisbiter, sondern auch der Täufer Johannes (Mal 3, 23; Mt 11, 14. 17; 16, 14), und es bedarf nicht der Umschreibung „ein anderer David" oder „der andere Elias", um Mißverständnisse fernzuhalten. Es bedarf aber auch keines Beweises, daß diese Ausdrucksform nicht vorliegt und die von Luther aufgestellte hermeneutische Regel unanwendbar ist, wo wie Dan 8, 21f. von einem ersten König (Alexander) im Gegensatz zu seinen Nachfolgern gleichen Stammes (den sogen. Diadochen) und zugleich von 4 Königreichen die Rede ist, in welche das Reich des ersten Königs zerfallen ist. Für die Auslegung der Ap hat Luther in dieser Schrift so gut wie nichts geleistet. Bezeichnend hiefür ist, daß er schon bald nach Beginn seiner Auslegung von Dan 8, 23—26 behauptet, daß Pt und beinah er allein in seinem 2. Brief mit gewichtigen Worten die zur Zeit des Antichrists um sich greifende Unreinheit schildere

(2 Pt 2, 1ff. p. 724, 24f.). Schon in der Einleitung p. 721, 26 kündigt er eine eingehende Behandlung dieses Briefes an, und verwertet ihn p. 724, 24—728, 29 und 753, 6—758, 36; 771, 15—26; 772, 33 vielfach untermischt mit Stellen des Judasbriefes, in ausgiebigstem Maße als authentische Deutung der mit Daniel begonnenen, von Christus wiederaufgenommenen (Mt 24, 15; Mr 13, 14, auch Mt 24, 5; Mr 13, 6), und von Pl weitergeführten (2 Th 2, 1—12) Weissagung. Im Vergleich damit ist die Verwertung der Ap wenig umfangreich und von einer bemerkenswerten Unsicherheit. Nach einer ersten Erwähnung als Schlußstein der für die dem Rom-Babel unterworfene Christenheit bedeutsamsten Weissagungen (p. 725, 17: *quae Daniel, Christus, Petrus, Paulus, Ioannes in Apocalypsi praedixerunt*), geht er zu einer kurzen Auslegung von Ap 9 (p. 736, 35—739, 30) mit den Worten über: *Hanc larvalem faciem* (die dem antichristlichem Papsttum dienenden Universitäten) *nobis praedixisse mihi videtur et Apocalypsis c. IX, cujus verba dignum est hic recensere et paucis explicare.* Es erscheint ihm als eine Sache des kirchlichen Anstandes, die Ap nicht mit Stillschweigen zu übergehen. Ob aber seine Auslegung zutreffend werde befunden werden, ist ihm zweifelhaft, und durch ein zu *explicare* hinzutretendes *meo sensu periclitabor* erklärt er es für ein Wagnis, sich überhaupt damit zu befassen. Die Ap bot ihm keine geeigneten Beweismittel für die These, welche er in dieser Schrift mit Feuereifer verficht, daß der Papst als eine bei allem Wechsel der Träger dieses Amtes wesentlich sich gleichbleibende geschichtliche Größe ein *legitimus Antichristus* sei, der im Sinne von 2 Kr 11, 3—15 als ein falscher Apostel und Teufelsdiener durch Verdrehung des Evangeliums in menschliche Satzungen die Christenheit verführt cf p. 759, 1—34 zu Dan 8, 24f. Die letzten Zeilen dieses Abschnittes enthalten das Thema, das von da bis zum Schluß p. 777 ausgeführt wird. Der Begriff des *legitimus Antichristus* hat zum Gegensatz die *tyranni per bella et vim armorum terras et regna vastantes* p. 759, 18. Auch diese Klasse findet Luther von Daniel, Christus, Pt, Pl und in der joh. Ap geweissagt s. Z. 10 dieser Seite. Es fällt ihm aber nicht ein, darum, weil die kriegführenden Könige mit ihren Weltreichen und die aufeinander folgenden Könige derselben Monarchie in der prophetischen Rede gelegentlich zu einer Einheit zusammengefaßt sind, zu bestreiten, daß ein Nebukadnezar oder Alexander oder Antiochus Epiphanes geschichtliche Einzelpersonen und zugleich typische Vorausdarstellungen des letzten, der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangehenden Weltherrschers seien s. oben S. 83. In der leidenschaftlichen Erregung, in welcher diese Schrift des J. 1521 die These verficht, daß der Papst und die von den Päpsten geistig geknechtete Kirche der *legitimus Antichristus* sei, kommt Luther nicht dazu, auch den mit Waffengewalt die Welt sich unterwerfenden Herrscher in helleres Licht zu setzen. Auch von der Formel, zu der er sich 1545 in seiner Vorrede zur Ap bekannt hat vom „päpstlichen Kaisertum und kaiserlichen Papsttum“ (s. oben S. 116) läßt sich das nicht sagen. In Worms hatte er wenige Wochen nach Abfassung der hier besprochenen Schrift diese Kombination in Kaiser Karl und Cardinal Aleander vor Augen, und den Augsburger Religionsfrieden von 1555 sollte er nicht mehr erleben. Als Ausleger der Ap würde er vor allem zu erwägen gehabt haben, daß das Wort „Antichrist“ nicht in der Ap, wohl aber 1 Jo 2, 18. 22; 4, 3 zu finden ist, und zwar so verwendet, daß beides zu seinem Recht kommt: die Erwartung des Antichrists als einer am Ende des Weltlaufs auftretenden Einzelpersönlichkeit und die Beobachtung einer Vielheit verwandter Erscheinungen in der unmittelbaren Gegenwart des Redenden. Als eine bekannte Größe und ein Gegenstand der Predigt und Lehre, durch welche die kleinasiatischen Gemeinden schon vor dem Eintritt des Jo in ihren Kreis zum Glauben geführt worden sind (1 Jo 2, 18 *ἠκούσατε*, 4, 3 *ἀκηκόατε* cf 1, 7;

2, 24; 3, 11), wird der Antichrist (mit dem Artikel) den Lesern in Erinnerung gebracht. Eben damit wird ihnen auch gesagt, daß das Auftreten des Antichrists dem Ende des Weltlaufs angehört und der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangehen wird (Mt 24, 15; Mr 13, 14; 2 Th 2, 1—13), und zugleich die Vorstellung gegeben, daß das Kommen des Antichrists ebensowenig, wie das Wiederkommen Jesu lange werde auf sich warten lassen (Mt 24, 34—25, 30; Mr 13, 24—27; Lc 21, 21—35; Jo 14, 19—23 [Bd IV^5, 568ff., nicht gleichbedeutend mit Jo 16, 16ff. S. 594ff.]; Ap 1, 3; 22, 10; Jk 5, 9; Rom 13, 11; Phl 4, 5; 2 Pt 3, 3—13; Hb 12, 25. 27). Einer früheren Periode, nämlich der ganzen Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie Christi gehören die Männer an, von denen 1 Jo 2, 18 gesagt ist *καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν*. Auch von diesen haben die Leser des Briefs als einer von Jesus geweissagten zukünftigen Erscheinung gehört und erleben nun, daß diese Weissagung sich erfüllt hat und andauernd in Erfüllung geht. Diese Antichristen sind aus der Christenheit hervorgegangen (also wohl zu unterscheiden von einem aus dem Judentum hervorgegangenen Pseudomessias Jo 5, 43), treten auch als christliche Propheten auf (1 Jo 4, 1. 3; Mt 7, 15—23; 24, 11), aber nicht nur dies, sondern geben sich auch unter namentlicher Berufung auf Jesus für den Christ aus, d. h. für den nach seiner eigenen Verheißung zu seiner Gemeinde auf Erden zurückkehrenden Jesus Christus (Mt 24, 5; Mr 13, 22). Darum können sie auch *ἀντίχριστοι* („Widerchristen“ übersetzt Luther) genannt werden (1 Jo 2, 18). Sie sind es in dem doppelten Sinn dieses Wortes, daß sie Feinde des einzigen wahren Christus sind, und daß sie sich an seine Stelle setzen. Weil sie ferner von dem Geist des der Parusie Christi unmittelbar vorangehenden Antichrists erfüllt sind (1 Jo 4, 1—3), können sie auch mit diesem eigentlichen Antichrist in dem kollektiven Sinn des Begriffs *ὁ ἀντίχριστος* zusammengefaßt werden (1 Jo 2, 22; 2 Jo 7). Wo sie dagegen als eine Vielheit von Vorläufern des Antichrists vorgestellt werden sollen, sind sie auch deutlich genug von ihm unterschieden. Ihnen gilt das zweite *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* Ap 2, 18 und das *νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη*, welches 1 Jo 4, 3 von dem sie inspirirenden Geist des Antichrists ausgesagt wird, dagegen bezieht sich das erste *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* Ap 2, 18 auf den eigentlichen Antichristen. Die beiden Sätze: „Der (eigentliche) Antichrist“ kommt, d. h. er wird auftreten, und „viele Antichristen sind schon gekommen“ sind eine bewußte *Contradictio in adjecto* und entsprechen einer Redeweise Jesu, von der Jo uns besonders viele Beispiele aufbewahrt hat Jo 4, 23; 5, 25; 16, 32 (cf auch 4, 1f.; 5, 31—37; 8, 15f.); aber auch Mt 17, 11f. Lc 17, 20—25. Hierauf gründet sich die in der Christenheit zur Zeit der Apostel allgemein herrschende Überzeugung, daß schon mit dem ersten Eintritt Christi in menschliches Leben das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs gekommen sei. Dies wird in der folgenden Auslegung z. B. schon zu Ap 1, 3 genauer zu begründen sein. Schon hier aber sei hingewiesen auf Mt 24, 6 (*οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος*, v. 8 *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων*); Lc 21, 28 (*ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι κτλ.* cf Bd III^3, 658ff.); AG 2, 17; 1 Kr 10, 11; 1 Pt 3, 7; Hb 1, 2. Auch das Mißverständnis, dem die Schüler des Jo entgegentreten mußten Jo 21, 22f., wurzelt in dieser Anschauung cf Bd IV^5, 700ff. — Für Luther war es verhängnisvoll, daß Jo als Merkmal jener schon seiner Gegenwart angehörigen zahlreichen Antichristen und Pseudopropheten eine besondere Lehre von der Person Christi angibt (1 Jo 2, 22; 4, 2; 2 Jo 7). Nach den beiden letzten Stellen müssen diese Leute die wirkliche Fleischwerdung Christi geleugnet haben. Darnach wird aber auch der an sich undeutlichere Ausdruck von 1 Jo 2, 22 *ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός* nicht besagen wollen, daß sie Jesum für einen Pseudomessias erklärten, sondern daß sie behaupteten, die Verbindung des göttlichen Christusgeistes mit dem Menschen sei eine nur vorübergehende Personalunion gewesen,

bei der Taufe Jesu eingegangen und vor der Passion wiederaufgelöst. Das ist die Lehre des nach Ephesus übergesiedelten Ägypters Kerinth und seiner zahlreichen Anhänger, wie Irenäus und Hippolytus sie quellenmäßig nach einer kerinthianischen Briefsammlung dargestellt haben s. m. Miscell. I NKZ 1922 S. 405—413. Luther schreibt in seiner Vorrede zur Ap zwar sehr richtig (Erl. Bd. 63 S. 160): „Danach halten wir, wie der Text zwar selbs sagt, daß die 3 ersten Kapitel, so von den 7 Gemeinen und deren Engeln in Asia reden, nichts anderes wöllen, denn einfältiglich anzeigen, wie dieselbigen dazumal gestanden sind, und vermahnet werden, daß sie bleiben und zunehmen oder sich bessern sollen. Uber das lernen wir durch das Wort Engel hernach in anderen Bildern oder Geschichten (Gesichten) verstehen Bischoffe und Lehrer in der Christenheit, etliche gut, als die heiligen Väter und Bischoffe, etliche böse als die Ketzer und falsche Bischoffe, welcher doch mehr in diesem Buche stehen, denn jener." In der hierauf folgenden Übersicht über c. 5—21 (c. 22 wird nicht mehr eigens berücksichtigt) findet er eine Reihe von weissagenden Bildern der auf die Zeit der Ap folgenden geschichtlichen Entwicklung, vorwiegend aber der Kirchen- und Ketzergeschichte, deren Deutung so eingerichtet ist, daß ein und dasselbe Visionsbild oder auch nur ein einzelner Zug des Bildes im Lauf der Jahrhunderte seine Erfüllung findet. So z. B. soll der ins Meer gestürzte brennende Berg Ap 8, 8 Marcion, die Montanisten, die Manichäer, Thomas Münzer und andere Schwärmer seiner Zeit bedeuten. Erst in c. 13 findet er eine Vorausdarstellung der allgemeinen Weltentwicklung des Mittelalters. Das erste Tier Ap 13, 1—11 deutet Luther auf das von den Römern zu den Deutschen übergegangene Reich, das einem geschlachteten Lamm gleichende zweite Tier mit zwei Hörnern ist „das Papsttum, welches nun auch ein weltlich Reich geworden ist, doch mit dem Schein des Namens Christi". Babel = Rom Ap 14, 8—18, 21; Muhamed und die Sarazenen; die Türken = Gog und Magog Ap 20, 8; Faber, Eck und Emser = den 3 Fröschen Ap 16, 3 und noch andere dergleichen geschichtliche Einzelheiten der nachchristlichen Zeit fand Luther in der Ap im voraus treulich abgebildet S. 163—166. Die Aufgabe einer beweiskräftigen Auslegung des Buches hat er bis ans Ende seines an heldenhaften Taten und rastloser Arbeit reichen Lebens „anderen und höheren Geistern", wie er S. 159 ironisch sagt, überlassen. Diese Aufgabe hat auch Calvin nicht in Angriff genommen. Ich citire im folgenden seine ntl. Kommentare nach der handlichen Ausgabe von Tholuck in 6 Bänden (1831—1833). Sämtliche Schriften des NT's hat er in ausführlichen Kommentaren behandelt mit Ausnahme der Ap und der beiden kleinen joh. Briefe. Letztere scheint er nicht für Schriften des Ap. Jo gehalten zu haben, da er das der Auslegung vorangestellte *Argumentum epistolae* (ohne *primae*) *Johannis* mit den Worten beginnt (p. 107): *Haec epistola prorsus digna est ejus discipuli spiritu, qui prae aliis ideo* (l. *adeo*) *a Christo dilectus est, ut ipsum nobis familiarem redderet.* Ohne Erklärung geht er von der Auslegung des 1. Joh. Briefes zum Briefe des Jk über. Er scheint ihn nach altkirchlichen Vorbildern einem vom Ap. Jo zu unterscheidenden Presbyter dieses Namens zugeschrieben zu haben. Während aber Luther in den in seiner Sturm- und Drangperiode verfaßten Schriften z. B. in der Vorrede zur Ap aus dem September 1522 (Erl. Ausg. 63 S. 169) unter anderen Gründen für seine skeptische Stellung zu diesem Buch sich offen auf die lange währende Uneinigkeit der alten Kirche in bezug auf die Kanonicität dieses Buches beruft, schließt Calvin in dem analogen Fall der zwei kleinen joh. Briefe diese von der kanonischen Siebenzahl der katholischen Briefe tatsächlich aus; auch im Index der Ausgabe im Corpus Reformatorum findet sich kein Citat aus denselben. Er deutet auch in dem Titel und dem vorhin angeführten ersten Satz seiner Vorrede zum ersten Brief unmißverständlich an, daß er in den zwei kleinen

Briefen den Geist des Lieblingsjüngers Jesu Jo vermißt, obwohl der Vf des ersten Briefes sich überhaupt nicht nennt, die beiden Briefe des πρεσβύτερος aber ebensogut wie der erste im Kanon die Überschrift Ἰωάννου ἐπιστολὴ α′, β′ an der Stirn tragen. Calvin fand es unzweckmäßig, seine durch rücksichtsloseste Polemik gegen die päpstliche Kirche ohnehin erschwerte Stellung auch in bezug auf zwei kleinste Teile des Kanons noch mehr zu belasten. An die Ap konnte er sich mit einem ähnlichen Urteil nicht heranwagen. Er citirt sie in seinen verschiedensten Schriften reichlich und stets mit Ehrerbietung; aber von einer Absicht oder gar Neigung, einen Kommentar über dieses Buch zu schreiben, hört man nichts. Kommentare über die Bücher Exodus-Deuteronomium, Vorlesungen über Jeremia nebst Klageliedern gab er 1563 heraus, und noch in seinem Sterbejahr (1564), war er mit Ausarbeitung eines Kommentars zu Josua beschäftigt, welcher erst nach seinem Tode erschienen ist. Der Grund für diese Zurückhaltung liegt nicht in Calvin's Einsicht in die besondere Schwierigkeit einer Auslegung gerade dieses Buches und die Unzulänglichkeit seiner Fähigkeit für diese schwere Aufgabe. Cf dagegen die oben S. 107 angeführten Worte des Andreas von Caesarea. In dem mit *Christi vaticinia* überschriebenen Abschnitte seines Kommentars zur Synopsis der 3 ersten Evv zu Mt 24, 15 behauptet Calvin p. 270 zunächst in sonderbarem Irrtum, daß Jesus dort nicht auf Dan 9 (27), wo der Ausdruck *abominatio desolationis* nicht wörtlich (*ad verbum*) zu finden sei, sondern auf Dan 12, 11 hinweise. In Wirklichkeit steht im hebr. Grundtext, in LXX, Theodotion (βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων) und der lat. Vulgata an beiden Stellen der gleiche Ausdruck. Ferner leitet er seine Erklärung von Dan 12, 11 und Mt 24, 15 mit den Worten ein: *Scio hunc locum propter suam obscuritatem varie torqueri, sed mihi videtur simplex hic esse sensus* etc. Von Jesus wie von Daniel c. 12 soll nichts weiter geweissagt sein, als daß nach der Eroberung Jerusalems im J. 70 der Tempel endgiltig zerstört und der atl Kultus für immer aufgehoben sein werde. Die Mahnung Jesu an die Jünger Mt 24, 15 wird S. 271 mit den Worten wiedergegeben: *quasi aurem vellicans attente locum illum legere ipsos jubet,* während Jesus vielmehr gesagt hat: „Wer das (Dan 9, 27 = 12, 11) liest, soll (darüber) nachdenken", was noch nachdrücklicher gesagt Ap 13, 18; 17, 9 zu lesen ist. Auch dadurch, daß Mr und Lc in den Parallelstellen nichts vom Buche Daniel sagen, läßt Calvin sich in dieser heillosen Mißdeutung nicht irre machen. Den auf den Antichrist bezüglichen Weissagungen Jesu und der Ap spricht Calvin jede endgeschichtliche Bedeutung ab: In den verächtlichsten Worten redet er von allen Arten des Chiliasmus z. B. zu 2 Th 2, 1 f. p. 208: *Videamus Lactantii et Chiliastarum deliria multum olim placuisse;* p. 209 *Prorsus anile de Nerone commentum fuit, quod raptus esset de mundo, iterum proditurus ad vexandam sua tyrannide ecclesiam.* Er hat sich die auf 1 Jo 2, 18 (ἀντίχριστοι πολλοί) und 2, 22; 4, 14; 2 Jo 7 gegründete Ansicht Luther's angeeignet, daß auch der Singular ὁ ἀντίχριστος unter Umständen eine Vielheit von verwandten, nach oder auch neben einander existirenden Personen bezeichnen könne (s. oben S. 117). Aber er übertreibt diese Ansicht, indem er sie auf alle Bibelstellen angewendet wissen will, wo vom Antichrist im Singular oder Plural oder auch ohne diesen Namen offenbar von derselben zukünftigen Erscheinung geredet ist (s. zu 2 Th 2, 1 ff. S. 209. 210. 212), so daß das Wort ὁ ἀντίχριστος nichts anderes ist als eine stilistische Personification einer durch die Jahrhunderte sich fortsetzenden Menschenklasse, nämlich der römischen Päpste. Über jedermann, der an der Erwartung des Antichrist als einer Einzelperson festhält, spricht Calvin das vernichtende Urteil (zu 1 Jo 2, 18 p. 124): *Qui unum tantum hominem putant fore* (Antichristum), *delirant.* Daß ein so urteilender Mann nicht berufen war, den Schlüssel zum Verständnis der Ap zu finden, liegt

auf der Hand. Was den Genfer Reformator abhielt, ihre Auslegung in Angriff zu nehmen, war nicht diese Erkenntnis, sondern sein Ideal der Theokratie. Anstatt durch Predigt und Unterweisung seine Mitchristen zu geduldiger und gläubiger Erwartung der von Jesus verheißenen und an seine Parusie geknüpften Aufrichtung seiner königlichen Herrschaft anzufeuern (Ap 1, 9; 2, 26—28; 13, 10; 14, 12), hielt er es für seine Aufgabe, die weltliche Obrigkeit seines Kreises den Geboten Gottes, wie er sie auslegte, dienstbar zu machen und mit allen Mitteln des Zwangs und der Strafgerichtsbarkeit dieser Obrigkeit die noch Unbekehrten zu gleichem Gehorsam zu nötigen. Das Ergebnis, welches Calvin und seine Nachfolger erzielten, war nicht wesentlich von dem verschieden, welches die päpstliche Kirche durch die Inquisition, nachmals durch den Jesuitenorden mit mehr Weltklugheit verfolgte cf H. Preuß, Luther. Calvin. Loyola (1922), besonders S. 29—37.

V. Zu den Auslegern der Ap sind auch die Künstler zu rechnen, die versucht haben, die Visionsbilder des Buches in gemalten oder gezeichneten Bildern wiederzugeben und dadurch für das körperliche Auge festzuhalten, was Jo vor seinem geistigen Auge in rascher Folge hat vorüberziehen sehen. Hier scheint der geeignete Platz, der Zeitfolge nach an einige berühmte Bilder dieser Art zu erinnern; denn das Beste dieser Art ist vor der Zeit entstanden, in der die im vorigen Abschnitte genannten Männer ihre Meinung über die Ap veröffentlicht haben. Ich beschränke mich auf vier Kunstwerke: 1) Die Bamberger Apokalypse, nach der Ausgabe von H. Wölfflin (2. Aufl. München 1922), auf dem Titel bezeichnet als „eine Reichenauer Bilderhs. vom J. 1000", nach S. 15 jedenfalls nach dem Regierungsantritt Kaiser Heinrich's II (a. 1002), der das Buch dem Kollegiatstift von S. Stephan zu Bamberg schenkte, und wahrscheinlich vor a. 1014. Im Folgenden bezeichnet als Bamb. 2) A. Dürer „Die heimlich Offenbarung Johannis" vom J. 1498 nach dem Straßburger Nachdruck von M. Graeff (a. 1502), herausgegeben von J. N. Sepp (München 1893) cf dazu M. Zucker, A. Dürer (1900) S. 20—29, auch H. Preuß, Der Wandel der Lebensideale im Spiegel der Kunst (1902) S. 7 f. 10. Der von Dürer neben die Bilder gestellte Text ist nach W. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters S. 127 der von Anthonius (sic) Koburger in Nürnberg 1483 gedruckten Bibel entnommen. 3) P. Cornelius, Entwürfe zu den Fresken der Friedhofshalle in Berlin [gestochen von Thäter, gedruckt im Riesenformat der Originale]. Leipzig, Wigand's Verlag [ohne Jahr]. 4) J. Schnorr v. Carolsfeld, Die Bibel in demselben Verlag [ohne Jahr] Blatt 236—240. Die folgenden Bemerkungen überlassen die kunstgeschichtliche und technische Beurteilung dieser Bilder den berufenen Männern dieses Faches und beschränken sich lediglich auf ihr Verhältnis zum Text der Ap., wozu Dürer's Vorrede zu seinem Bilderwerk geradezu einladet. Er führt den Vf der Ap an als „Johannes eyn zwelfbot und ein Evangelist", als Lieblingsjünger Jesu nach Jo 13, 23; 19, 26 ff.; 21, 7. 20, erwähnt auch noch seine Verbannung auf Patmos und die dortige Abfassung der Ap. Mit diesen biblischen Angaben verbindet er die im wesentlichen aus dem Buch des Leucius Charinus stammenden Sagen, (s. oben S. 24 ff.), welche Dürer aus einer der zu seiner Zeit sehr verbreiteten lateinischen Überarbeitungen gekannt haben muß (cf m. Acta Jo p. LXXXVII ff. XCII f. 247, 9—248, 12, auch Gött. gel. Ang. 1880 nr. 39), namentlich die Verknüpfung der lebenslänglichen Jungfräulichkeit des Jo mit der besonderen Liebe Jesu zu ihm, und die Erzählung vom friedlichen Lebensende und Selbstbegräbnis des Jo. In den Schlußworten der Vorrede spricht er die Absicht, einen bescheidenen Beitrag zum Verständnis der Ap zu liefern in Worten aus, welche verdienen buchstäblich wiederholt zu werden, wie Dürer sie geschrieben oder der Straßburger Nachdrucker sie nicht ohne

einige Fehler hat drucken lassen: *Des* (?) *aber schickung geschrifft oder ordnung des buchs wirt darumb vonn vns nit durch alle ding ußgelegt* [-] *das dem unwissenden zeerforschen die begirde werde gesetzet. vnd dem suchenden die frucht der arbeyt vn got die meysterschafft der lere werde behalten.* Diese Sätze sind eine ziemlich wörtliche Übersetzung des alten Prologs zum 4. Ev in manchen Hss der Vulgata z. B. Cod. Amiatinus ed. Tischendorf p. 144; C. aureus ed. Belsheim p. 247. Von den 16 Bildern Dürer's sind nur 14 Illustrationen zur Ap. Das erste dem Titelblatt vorangestellte Bild zeigt den Jo mit dem Schreibrohr in der rechten Hand vor dem geöffneten Buch, aber mit erhobener linker Hand und seitwärts gerichtetem Blick auf die etwas höher auf der Mondsichel schwebende Himmelskönigin mit dem Jesuskind auf den Armen hinschauend, als ob er seine schriftstellerische Tätigkeit für einige Augenblicke sinnend und anbetend unterbräche. Zu seiner Rechten aber sitzt der Adler, das Symbol des Evangelisten Jo, dargestellt als ein lebendiges, mit aufmerksamer Teilnahme auf das im Entstehen begriffene zweite große Werk desselben Apostels hinblickendes Wesen. Dieses vielsagende freundliche Bild scheint Dürer auch darum vorangestellt zu haben, um sein Kunstwerk nicht mit dem schaudererregenden Gegenstand des zweiten Bildes beginnen zu müssen, welches die jedes geschichtlichen Untergrundes ermangelnde, beinah ganz auf das Abendland beschränkte, wahrscheinlich in Rom entstandene Sage darstellt, nach welcher Jo auf Befehl des Kaisers Domitian in einen großen Kessel voll siedenden Öles versenkt worden, aber unversehrt aus demselben hervorgegangen sein sollte, cf Tert. praescr. 36; Hieron. zu Mt 20, 23 unter Berufung auf *historiae ecclesiasticae*; derselbe adv. Jovin. I, 26 unter Berufung auf Tertullian und mit der Zudichtung, daß dies unter Nero geschehen sei, wogegen Augustin bei Mai, Nova patr. bibl. I, 1, 378f., Victor von Capua u. a. Domitian dafür einsetzen. Es sollte das weissagende Wort von der Taufe, welches Mr 10, 38f. cf Lc 12, 49 neben das Bild vom Trinken des Leidenskelches gestellt ist, das Mt 20, 22f. allein steht, ebenso buchstäblich wie dieses letztere in Erfüllung gegangen sein s. oben S. 24 A 49. Die weiteren 14 Bilder schließen sich genau an den Text und die Reihenfolge der Visionen der Ap an. Schon dadurch, aber auch durch die Wahl der Darstellungsmittel und das darin sich kundgebende Verständnis des Textes, übertreffen sie die anderen vorhin genannten Bilderreihen bei weitem, um von so entsetzlichen Bildern abzusehen, wie z. B. das zu Ap 10, 1, welches Bengel seiner „Erklärten Offenbarung Johannis“ hat vorsetzen lassen. Die etwa 500 Jahre vor Dürers Offenbarung entstandene Bamberger Ap beginnt nicht mit einer Darstellung des ersten Visionsbildes Ap 1, 12—17, sondern stellt ein Bild an die Spitze, als dessen Gegenstand Wölfflin S. 17 angibt: „Johannes empfängt vom Herrn mit verhüllten Händen das versiegelte Buch der Offenbarung“. Jo ist deutlich zu erkennen, und die vom Himmel her sich zu ihm neigende Gestalt würde man für einen Engel halten, wenn sie Flügel hätte. Der Nimbus mit dem Kreuz darin weist vielmehr hier ebenso unzweideutig wie auf den Blättern 3—8 auf Christus hin. Ebenso selbstverständlich ist auch, daß das mit 7 Siegeln verschlossene Buch, welches der Gekreuzigte mit beiden Händen hinreicht und Jo nicht mit bloßen Händen anzufassen wagt, aus Ap 5, 1—7; 6, 1 entlehnt ist. Dort aber liegt das Buch auf der Hand des thronenden Gottes, und nicht Jo, sondern das geschlachtete Lamm nimmt das Buch in Empfang und zwar mit dem Auftrag, seine Siegel zu öffnen. Dies wußte der Reichenauer Maler sehr wohl; denn auf Blatt 9 sieht man das Lamm mit seinen vier Füßen auf einem großen Folianten stehen, der zwar nicht versiegelt, aber 7fach verschnürt ist, und auf Blatt 11 hält das Lamm ein Buch zwischen seinen Vorderbeinen. Man weiß nicht recht, ob die im Munde nicht nur des ungelehrten Volkes bis heute fortlebende,

mißbräuchliche Umdeutung des „Buchs mit 7 Siegeln" auf die zur Zeit dieser Vision erst im Entstehen begriffene Ap von diesem Maler bereits vorgefunden oder durch seine und anderer Maler schriftwidrige Bilder erst herbeigeführt worden ist. Die Ap ist ja nichts weniger als ein mit 7 Siegeln verschlossenes Buch, sondern ist von Anfang bis zu Ende (Ap 1, 4—22, 21) ein an die 7 Gemeinden der Provinz Asien und damit an alle Knechte Gottes auf Erden versandter offener Brief. In deutlichem Unterschied von einem einzelnen in der Vision empfangenen Eindruck, den Jo nicht schriftlich aufzeichnen, sondern versiegeln soll (Ap 10, 4), und in unverkennbarem Gegensatz zu dem Gebot der Versiegelung einer empfangenen Offenbarung Dan 8, 26; 12, 4, bekennt Jo Ap 22, 10 in bezug auf den gesamten Inhalt seines zu Ende gehenden Buches das Verbot der Versiegelung. Wieviel höher steht Dürer als Ausleger der Ap an diesem Punkt von entscheidender Bedeutung. Auf seinem 4. Blatt sieht man das am Throne Gottes stehende Lamm mit seinen Vorderfüßen auf das in oder auf der rechten Hand Gottes liegende Buch treten, als ob es schon versuchte es zu öffnen, während die 7 unverletzten Siegel an der Schnittseite des Buches herabhängen, wie die verkapselten Siegel an alten Urkunden oder Ehrendiplomen. — Nur scheinbar schriftgemäß ist es auch, daß der Reichenauer Künstler die 4 Reiter, welche auf die 4 ersten Posaunenstöße hinausreiten (Ap 6, 1—8), auf 4 verschiedene Blätter nr. 11—13 verteilt und das Lamm ohne ersichtlichen Zweck den Pferden entgegentraben läßt. Er bedachte dabei nicht, daß das Wort des mit dem Seher identischen Berichterstatters länger bei den einzelnen Reitern verweilen muß, als der bildende Künstler, der es versucht, das Augenblicksbild der Vision entsprechend wiederzugeben. Lessing's Laokoon sollte noch bis zum Jahre 1766 auf sich warten lassen. Über das zeitliche Verhältnis der einzelnen Elemente des Visionsbildes kann nur das richtige Verständnis dieser Elemente entscheiden. Nun liegt aber auf der Hand, daß Hungersnot, Krieg, massenhaftes Sterben sehr gewöhnlich gleichzeitig auftreten und ursächlich mit einander zusammenhängen. Ist ferner, wie die Auslegung von Ap 5, 1—7 dartun wird, das 7fach versiegelte Buch Sinnbild eines rechtskräftigen Testaments, welches erst nach Lösung sämtlicher Siegel geöffnet, gelesen und vollstreckt werden kann, so folgt, daß alles, was an die Lösung der sieben einzelnen Siegel (6, 1—8, 1) als Begleiterscheinung der einzelnen Siegelöffnungen geknüpft wird, nichts anderes bedeutet, als neben einander herlaufende Vorbereitungen der Testamentsvollstreckung. Ferner ist leicht zu erkennen, daß alle im Zeitalter der Apostel laut gewordene Weissagung, deren wichtigste Urkunden wir in der Ap und den Briefen der Apostel besitzen, in der Weissagung Jesu wurzelt und nichts wesentlich anderes ist, als eine zeitgemäße Entfaltung der Worte Jesu. So auch in diesem Abschnitt. Cf Ap 6, 2 (auch 19, 10—16) = Mt 24, 14; 28, 19f. — Ap 6, 4—8 = Lc 21, 10f.; Mt 24, 7. — Ap 6, 4—11 = Mt 24, 21f.; Lc 21, 12f. — Ap 6, 12—14 = Mt 21, 29f. Der Schriftausleger von heute muß im Vergleich mit dem auf völligem Mißverständnis beruhenden Verfahren der Bamberger Offenbarung um so mehr die Genialität bewundern, mit der Dürer die Begleiterscheinung der vier ersten unter sich gleichartigen Folgen der Entsiegelung des Buches als vier gleichzeitig vom Throne Gottes in die Welt hinausstürmende Reiter dargestellt hat. Cornelius und Schnorr v. Carolsfeld haben wohl daran getan, daß sie hierin dem Beispiel Dürers folgten. Aber Cornelius hat dem Reiter auf dem weißen Roß, der nach Jo ein Bild des siegreich durch die Welt ziehenden, zuerst durch Jesus selbst und nach ihm durch die von seinem Geist erfüllten Boten verkündigten Wortes Gottes (Ap 19, 10—16) ist, das Angesichts eines Hunnen oder eines fanatischen Türken gegeben. Schnorr v. K. hat ihn ganz in eine dunkle Ecke gerückt und läßt ihn seinen Pfeil unmittelbar vor seinem Pferde auf den Erdboden schießen. Nur Dürer hat

ihn der Darstellung des Jo entsprechend mit einem Gesicht dargestellt, auf welchem sich die *φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* (Tt 3, 5) zugleich mit der Siegesgewißheit des *βασιλεὺς τῶν βασιλέων* (Ap 19, 16 cf 1, 5) widerspiegelt. Diese Beispiele von Auslegung der Ap durch Künstlerhand mögen genügen. Von höherem kunstgeschichtlichen und kirchengeschichtlichem Gesichtspunkt aus hat H. Preuß die überragende Bedeutung Dürers kurz und zutreffend charakterisiert in seiner Erlanger Rectoratsrede vom 4. November 1922 S. 11 (in zweiter erweiteter Ausgabe NKZ 1922 S. 671—709 „Johannes im Wandel der Jahrhunderte" S. 693 f.).

VI. Nach der Reformation bis heute.

Grotius = Hugo de Groot, der niederländische vielseitig begabte und gelehrte Staatsmann, Völkerrechtslehrer und weitherzige Theologe † 1645. Von seinen Annot. in N. Test. las ich nicht ohne mannigfaltige Anregung, jedoch nur auszugsweise den die Ap betreffenden Teil in der Ed. nova des Erlanger Prof. phil. et litt. de Windheim, Erlangae in Ptochotrophio et Lipsiae, 1756, vol. II, 1127—1288 mit ihren überaus reichhaltigen Indices. Sehr anerkennend nennt ihn

Bossuet, Bischof von Meaux bei Paris und Seelsorger der königlichen Familie in seinem Werk L'Apocalypse avec une explication, Paris 1690 z. B. in der weitläufigen Vorrede p. 60 ff. Auch er verfolgt mit achtungswerter patristischer Gelehrsamkeit und in gefälliger Schreibweise die Absicht einer Versöhnung der Konfessionen, schreibt nicht ohne die Hoffnung, aufrichtige Protestanten dazu zu bringen, daß sie ihren Haß gegen die römische Kirche fahren lassen, nimmt aber als Vertreter des Protestantismus hauptsächlich den strengen Calvinisten Jurien und seine kürzlich erschienenen Schriften, worin die Lehre, daß der Papst der Antichrist sei (p. 259 f. 308 ff.), als Fundament nicht nur der Reformation, sondern auch allen wahren Christentums bezeichnet wurde. Die Widerlegung war nicht schwer. Aber in der eigenen Auslegung zeigt Bossuet sich schwach.

Vitringa, *Ἀνάκρισις* Apocalypsios (sic) Ioannis apostoli, zuerst erschienen Franeker 1705, mir vorliegend in einer Ed. tertia, Leucopetrae (Weißenfels) 1721, mit Widmungszuschrift von 1719, ebenso Vorrede an den Leser, ein grundgelehrtes, aber auch sehr weitläufiges Werk, in welchem Vitringa sich z. B. S. 25 auf die eingehenderen Untersuchungen in seinem Werk De Synagoga vetere (Ed. 2 Leucopetrae 1726) beruft. Zu Ap 13 setzt er sich ausführlich mit den hauptsächlichsten bis zu dieser Zeit vorgebrachten Deutungen der Weissagung vom Antichrist auseinander, besonders eingehend mit Bossuet und Grotius unter Bezeugung seiner Hochschätzung p. 571 ff. 582 ff. 591 f. 631 etc., mit besonders warmen und würdigen Worten in der nicht paginirten Praefatio S. 6 f. vom Schluß an rückwärts gezählt, und mit ernster Rüge auch der eigenen Konfessionsgenossen, die sich durch bissige Schmähungen an so hochverdienten Männern versündigt haben. Den Grundsatz, den er dem Brief des Hieronymus an Pamachius und Oceanus (ep. 84) entlehnt: *Persona viderit; cum doctrina mihi quaestio est* hat Vitringa viel treuer befolgt, als Hieronymus.

J. A. Bengel, „Erklärte Offenbarung Johannis und (sic!) vielmehr Jesu Christi. Aus dem revidirten Grundtext übersetzet, durch die prophetischen Zahlen aufgeschlossen, und allen, die auf das Werk und Wort des Herrn achten, und dem, was vor der Tür ist, würdiglich entgegenzukommen begehren, vor Augen geleget", Stuttgart 1740. Der ausführliche Titel erinnert erstens an Bengels verdienstliche Arbeiten auf dem Gebiet der ntl. Textkritik, die er schon 1734 in seiner größeren Ausgabe des griechischen NT's zusammengefaßt hatte. Mit dieser streng wissenschaftlichen Arbeit verbindet sich aber zweitens das Streben, die Früchte derselben der Gemeinde zugänglich zu machen, wovon auch seine oft aufgelegten „60 erbaulichen Reden über die Offenbarung" zeugen. Drittens bekennt sich Bengel

durch die Hervorhebung der prophetischen Zahlen als des Schlüssels zum Verständnis der Ap, zu dem schwächsten Stück seiner Verdienste als Ausleger des NT's. Eine bedeutsame Ergänzung des für den weiteren Kreis der Laien bestimmten deutschen Kommentars bietet der 1743 zuerst erschienene Gnomon, in seinem letzten Teil (Neudruck, Stuttgart 1860, nach der 3. Auflage) p. 1021—1137. Auch dieser Titel (bekanntlich ist ὁ γνώμων der Zeiger an der Sonnenuhr, also ein Instrument der Zeitrechnung) zeigt, daß dieser Meister der Exegese, wie andere große Männer, gerade auf seine schwache Seite das größte Gewicht gelegt hat.

J. G. Herder hatte schon 1774 ein Buch ausgearbeitet, welches erst nach seinem Tode gedruckt worden ist (Herder's S. W. herausgeg. von Suphan IX, 1—100) unter dem Titel: „Johannes Offenbarung. Ein heiliges Gesicht. Ohn' einzelne Zeitendeutung verständlich" und mit einem aus Ap 21, 6 und 22, 20 zusammengesetzten Motto. Der Text der Ap ist absatzweise in antik klingende Verse übertragen, die Auslegung in Prosa dazwischen geschoben. Der Gegensatz gegen Bengel ist damit deutlich ausgesprochen. Das Manuskript kam in die Hände von Goethe, Lavater, Zollikofer u. a. Die Ap aber ließ ihn nicht los; er studirte in größerem Umfang die Literatur über dies Buch und hatte, wie er nach Ablauf eines vollen Jahres an Lavater schrieb, in Josephus bell. jud. und Matth 24 u. 25 den „klaresten Kommentar und Bildergruben der Offenbarung". Die Früchte dieser Studien veröffentlichte er erst 1779 (Suphan IX, 101—288) unter dem Titel: *MAPAN. AΘA.* Das Buch von der Zukunft des Herrn, des N. Testamentes Siegel und dem Motto aus Ap 19, 10. Schon die Wahl dieses Motto, aber auch der Inhalt dieses Werkes bezeichnet einen erfreulichen Fortschritt. Hamann schrieb ihm daraufhin einen herrlichen Brief (Hamann's Schriften herausg. von Fr. Roth VI, 110—113) mit dem launigen Schluß: „Ungeachtet dieser (d. h. meiner) rohen, unverdauten Gedanken ist Ihre Behandlung immer die beste, nützlichste und klügste, die wohltätigste Mittelstraße eines bescheidenen Publici und die bescheidenste gegen die Mißbräuche der Verächter und Schwärmer."

Fr. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Off. Joh. 1832, 2. Aufl. 1852. Zur Abfassung eines Komm. hat er es nicht gebracht. Einiges zur Charakteristik s. oben S. 110f.

J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung I (1841) II (1844), über die Ap krit. Untersuchung ihrer Entstehung und sehr eingehende Auslegung des ganzen Buches II, 300—378, wozu aber auch die vorangehenden Untersuchungen S. 247—300 über die Erfüllung der atl. Weissagungen in der Geschichte Jesu und die Weissagungen Jesu und der Apostel vor Abfassung der Ap eine notwendige Voraussetzung bilden, kaum minder aber die Auseinandersetzung mit den damals umlaufenden Ansichten über die Natur der biblischen Weissagung überhaupt I, 1—40.

Hengstenberg, Die Off. des hl. Joh. in 3 Teilen 1849—1851.

Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenb. Joh., 2. Aufl. 1857.

Düsterdiek (in Meyer's Komm. Bd XVI) in 4 Auflagen 1859—1887.

Füller, Off. Joh. erklärt 1874.

Th. Mommsen, Römische Gesch. V² 1885 S. 520—523.

Th. Zahn, Apokalyptische Studien, Ztsch. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885. S. 523—561—576; 1886 S. 32—45. 77—87.

E. Vischer, Off. Joh. (Texte u. Unters. II, 3) 1886.

D. Völter, Off. Joh. 1886, nochmals untersucht und erklärt 1909.

Fr. Spitta, Off. Joh. 1889.

Atzberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Entwicklung im A. und T. Testament, 1890; von demselben die Gesch. der christl. Eschatologie in vornicänischer Zeit, 1896.

Tiefenthal, O. S. B. in Einsiedeln, Prof. am Kolleg St. Anselm in Rom, Die Apokal. des hl. Joh. für Theologiestudierende und Theologen, 1892.

W. Ramsay, The church in the Roman Empire before A. D. 170 (1893) p. 226—319.

Bousset (Meyer's Komm. Bd XV. Die Off. d. Joh., nach Düsterdiek neubearbeitet in 5. Aufl.) 1896; 6. Aufl. 1906. Von demselben Die Vorstellung des Antichrists in der Überlieferung des Judentums des N. Testaments und der altkirchl. Literatur 1895.

Joh. Weiß, Offenb. des Joh., ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte, 1904.

Hort, The Apoc. I—III, nach dem Tode des Vf's nach Vorlesungen herausgegeben 1908.

Swete, The Apoc, The greek Text with Introd., Notes and Indices, 1. Bd 1906, 3. Bd 1909.

A. Schlatter, Das A. Test. in der Apok. 1912.

G. Wohlenberg, Zur Frage nach der praktischen Verwertung der Apok. mit Vorwort von Th. Zahn, in NKZ 1917 S. 429—434.

H. E. Weber, Zum Verständnis der Offenb. Joh. in der Festschr. für A. Schlatter, „Aus Schrift und Gesch." (1922) S. 47—64.

* * *

In vorstehendes Verzeichnis sind nicht aufgenommen die im Verlauf der letzten 7 Jahre in schier zahlloser Menge erschienenen Schriften und kleineren Aufsätze, deren Vf ohne Rücksicht auf die bis in das Jahrhundert nach der Entstehung der Ap hinaufreichende Geschichte der Auslegung der Ap und ohne geschichtliche, sprachliche und literarische Beweisführung für ihre eigene Deutung, es unternommen haben, dieses Buch der christlichen Gemeinde von heute verständlich und lieb zu machen. Ich nenne nur einige, ohne damit sagen zu wollen, daß ich auch nur diese vollständig gelesen habe. — Römer, † Prälat in Stuttgart, Die Off. Joh. in Bibelstunden ausgelegt. 1916. — Maag, Dr. med. (damals in Davos-Dorf), Grundriß der Off. Jesu Christi, der gläubigen Gemeinde dargeboten, 1918. — Herbst, Was bringt die Zukunft? 1919, dazu mehrere neuere Schriften verwandten Inhalts. — Bezzel, Die Offenb. Joh., Kurzer Unterricht. (Schülerinnen vorgetragen, nach der Vorrede auf Wunsch des Verlegers, mit Erlaubnis der Hinterbliebenen, aber schwerlich im Sinne des Vf's, teilweise gekürzt herausgeg. von Pf. M. Ammon, Nürnberg 1920). — Mehl, Pfarrer in Eltersdorf bei Erlangen, Lichtstrahlen aus dem prophetischen Worte, 1920, 2. Aufl. 1922. — Riemann, Die herrliche Heilszeit nach der großen Trübsal oder das tausendjährige Reich, Brunnenverlag, Gießen-Basel, 1921. — Auch ein Jurist, Rechtsanwalt Westphal in Altona, gab zu Neujahr 1922 in 3. Aufl. im Selbstverlag ein Buch heraus unter dem Titel: „Weltgericht. Die Weltwende 1924—1927 auf grund der bibl. Weissagung". Während der Ausarbeitung meiner Auslegung der Ap hat es mir auch an Briefen nicht gefehlt, die mich auf einschlagende Erscheinungen unserer aufgeregten Zeit oder auch auf eigene Entdeckungen der Briefschreiber aufmerksam machen sollten. Einer dieser Briefe ist erwähnenswert, weil er ein lehrreiches Beispiel dafür ist, daß mancher für seine Entdeckung hält, was schon vor mehr als 1000 Jahren „entdeckt" worden ist. Ein Pfarrer verwies mich für die Deutung der Zahl des Antichrists (Ap 13, 18) auf die Angabe der Jahreseinkünfte Salomos 1 Reg 10, 14 auf 666 Talente Gold. Damit sei hingewiesen auf die weltregierende Macht des Geldes, insbesondere auf die jüdische Hochfinanz, welche dem Antichrist sich zur Verfügung stellen werde. Damit vergleiche man, was Beda venerabilis vor rund 1200 Jahren in seinem Kommentar zu Ap 13, 18 geschrieben hat (ed. Giles,

vol. XII p. 400): *Erat autem pondus auri quod afferebatur Salomoni per singulos annos sexcentorum sexaginta sex milia talentorum. Quod ergo vero regi jure munus et debetur et solvitur, hoc etiam sibi seductor tyrannus exigere praesumet.*

§ 5. Zur Textkritik. Die vollständigste Übersicht über die bisher zur Feststellung des Textes der Ap verwendeten griechischen Hss findet man in Gregory's Textkritik des NT's (1909) S. 120—122 die Uncialen, S. 316—326 die Minuskeln genau verzeichnet und bei den Hss, welche die Ap in Verbindung mit anderen Schriften des NT's darbieten, mit einer ausführlichen, an früheren Stellen seines Werkes gegebenen Beschreibung unserer teilweise sehr allmählig zu Stande gekommenen genaueren Kunde von ihrem Text. Wie in den bisher erschienenen Bänden unseres Gesamtkommentars zum NT werden auch in diesem Schlußband die meistenteils seit Menschenalter jedem Theologen geläufigen Sigla verwendet. Nur darin kann ich Gregory nicht beistimmen, daß wir fortfahren sollen, mit dem Buchstaben B, der die berühmte Bibelhs Vatic. Gr. 1209 bezeichnet, ohne jede unterscheidende Näherbestimmung den viel jüngeren Vatic. Gr. 2066 zu benennen [1]). Nicht jeder Leser unserer Kommentare weiß oder hat doch stets gegenwärtig, daß der Vat. 1209, die älteste beinah vollständig erhaltene griech. Bibel mit Hb 9, 14 abbricht, und gar keine Ap enthält. Ich ziehe es daher vor, ihn nach dem Vorgang von B. Weiß, Tregelles und Gwynn mit Q zu bezeichnen. Auch in bezug auf Reinheit des Textes steht Vat. 2066 hinter den in Vat. 1209 enthaltenen ntl Schriften weit zurück.

Die für den Text der Ap in Betracht kommenden Uncialhss sind der mutmaßlichen Zeitfolge nach folgende:

ℵ = Sinaiticus in der ehemals kais. Bibliothek zu Petersburg. Aus dieser die ganze Bibel mit Einschluß des Barnabasbriefes und des Hirten des Hermas (dieser bis mand. 4) hinter der Ap umfassenden Hs hat Tischendorf in seinem Nov. Test. Sin., Leipzig 1863 den ntl Teil herausgegeben. Ort und Zeit läßt sich bis heute noch nicht genau bestimmen. Völlig ausgeschlossen ist nur die Meinung, daß der Sin. eine der 50 Hss sei, welche Eusebius im Auftrag des Kaisers Konstantin zunächst für die Kirchen Konstantinopels und der angrenzenden Gebiete im J. 331 oder wenig später hat anfertigen lassen [2]). Mit Sicherheit dagegen darf

[1]) Über diese jüngere Hs, welche unter allerlei patristischen Schriften von biblischen Schriften nur die Ap enthält, berichtet Gregory S. 120f. Den Text gab Tischendorf zuerst vollständig in der Appendix N. Ti. Vatic. (Leipzig 1869). Bianchini schätzte das Alter auf saec. VII sive init. VIII, Tischend. circa exitum octavi saec. Gregory S. 120 schreibt in der Aufzählung der Hss nach der Zeitfolge den Vat. 2066 dem 8. Jahrh. zu, wenige Zeilen später aber, wohl nur versehentlich dem 10. Jahrh.

[2]) An dieser Vermutung hat Gregory S. 22 bis zuletzt festgehalten. Cf dagegen oben S. 72 und m. Grundriß[2] S. 58.

behauptet werden, daß ℵ nicht unter dem Einfluß des 39. Festbriefs des Athanasius vom J. 367 entstanden ist, in welchem die Didache der (12) Apostel vor dem Hirten des Hermas genannt, andrerseits aber auch die Grenze zwischen diesen für den katechetischen Unterricht brauchbaren „Lesebüchern" und den „kanonischen" Büchern scharf gezogen und nach Ap 22, 18—19 die Ap als der unverrückbare Grenzstein des bibl. Kanons bezeichnet wird. Da aber die Angaben des Athanasius über die Didache und den Hirten nach allem, was wir wissen, auf keine andere Hauptkirche als die alexandrinische zutreffen, so ist ℵ wahrscheinlich ebendort vor dem J. 367 geschrieben. [3])

A = Cod. Alexandrinus im British Mus. Gesamtbibel, im NT mit den Briefen des Clemens Rom., ursprünglich auch noch den 18 Psalmen Salomos. Den ntl Text ohne die apokryphen Schriften gab zuletzt 1860 B. H. Cowper heraus. Als Entstehungszeit wird 5. Jahrh. angenommen.

C = Cod. Ephraemi rescr. sive fragm. N Ti ed. Tischend. 1843 nach Cod. Gr. 9 der Pariser Nationalbibl. — Gleichfalls dem 5. Jahrh. zugeschrieben. Durch Ausfall vieler Blätter ist von der Ap nur erhalten c. 1, 2—3, 19; 5, 14—7, 14; 7, 17—8, 4; 9, 17—10, 10; 11, 3—16, 13; 18, 2—19, 5.

Q = Vaticanus 2066 s. vorhin A 1 und die Vorbemerkung zu dieser Liste der Uncialen im Text.

P = Cod. Porphyrianus, kaiserl. Bibel zu Petersburg nr. CCXXV, enthält den vollständigen Text von AG, kath. Br., Paul. Br. und die Ap mit Ausnahme von c. 16, 12—17, 1; 19, 21—20, 9; 22, 6—21, ed. Tschd. Monum. sacra ined. vol. VI (a. 1869) p. 1—88. Alter der Hs nach Schätzung: 9. Jahrhundert.

Von den Minuskeln ist nr. 1 (fürstlich Öttingen-Wallersteinsche Bibliothek zu Maihingen nr. 654, saec. XI—XII) berühmt geworden infolge der leichtfertigen Behandlung derselben durch Erasmus s. oben S. 115. Seine Bedeutung für die Geschichte der Auslegung des Textes steigt noch dadurch, daß sie eine der ältesten Hss ist, in welchen der vollständige Text der Ap mit dem Kommentar des Andreas enthalten ist (s. oben S. 109 Z. 9 von unten). Da Andreas in Sachen der Auslegung und der literarischen Kritik über die Jahrhunderte hinweg auf die ältesten Auktoritäten zurückgreift, ist nicht anzunehmen, daß er in Sachen der Textkritik sich an eine Hs jüngsten Datums gehalten haben sollte. Hat er vor 614 geschrieben (s. oben S. 108f.), so wird der von

[3]) Cf den Text des Festbriefs c. 11—13 im Grundriß[2] S. 88 und die textkritischen Noten zu l. 52ff., sowie die sachlichen Erläuterungen S. 90f., außerdem aber auch Grundriß[2] S. 59ff. und m. Abh. „Athanasius und der Bibelkanon" in der Festschrift zum 80. Geburtstag des Prinzregenten Luitpold 1901 S. 1ff., auch als Sonderabdruck mit gleicher Paginierung.

ihm zu grunde gelegte Text wahrscheinlicher vor oder als nach 500 geschrieben sein. Daher wäre es eine lohnende Aufgabe für eine jüngere Kraft, aus dem überreichen Material eine kritische Ausgabe seines Kommentars herzustellen.

Von den Übersetzungen der Ap ist wahrscheinlich die oberägyptische die älteste. Ich bezeichne sie mit *sa* und citire sie nach W. Budge, Coptic bibl. Texts in the dialect of upper Egypt (1912) p. 272—329 (cf p. LXIV—LXXXV). In der von Budge zu grunde gelegten Hs beginnt der Text mit Ap 1, 8^{b} und bricht ab mit Ap 22, 15^{a}. Den fehlenden Schluß ergänzt Budge nach den gleichfalls aus sahidischen Hss geschöpften Ausgaben von Goussen, Studia theologica (Leipzig 1895) und Delaporte (Paris 1896)[4]. Die nur selten von mir citirte unterägyptische Version bezeichne ich mit *kop* und citire sie nach der Ausgabe von Wilkins (Oxford 1716).

Eine zusammenfassende Übersicht über die lat. Übersetzungen gibt Vogels, Untersuchungen zur Gesch. der lat. Apokalypse-Übersetzung, 1920. Die von Hieronymus revidirte Übersetzung bezeichne ich mit *vg*. Die älteren Textformen lassen sich noch nicht auf einen Typus oder mehrere solche zurückführen. Es bleibt nichts übrig, als die einzelnen Schriftsteller von Tertullian an, der noch keine in den gottesdienstlichen Gebrauch seiner Umgebung eingeführte Übersetzung des NT's kennt, namentlich anzuführen[5].

Die syrische Übersetzung der Ap ist ein mehrere Jahrhunderte nach den ersten lateinischen und ägyptischen Versionen entstandenes Werk von Gelehrten der jakobitischen Sonderkirche, welches niemals kanonische Geltung und gottesdienstliche Verwendung gefunden hat. Nach den gründlichen Untersuchungen von J. Gwynn[6] muß ich es für gesichert halten, daß der von ihm zuerst herausgegebene Text ein Bestandteil der ursprünglichen Philoxeniana, d. h. des im Auftrag des Bischofs Philoxenus von Mabug durch den Landbischof Polykarp übersetzten und a. 508 fertig gestellten NT's ist, und für sehr wahrscheinlich, daß die zuerst durch de Dieu 1627 herausgegebene Übersetzung ein Teil der a. 616 durch Thomas von Heraklea (Charkel) ausgeführten Revision ist. Ich bezeichne erstere mit sy^{1}, letztere mit sy^{2}.

[4]) S. oben S. 63 f. A 14 über den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Alter der ägyptischen Versionen.

[5]) Zu den erst in neuerer Zeit in helleres Licht gesetzten Schriftstellern wie Victorinus von Pettau, Tychicus u. a. cf oben S. 103 ff. Über die späte Entstehung der lat. Bibelübersetzungen GK I, 32—60, auch hier oben S. 5 A 9; S. 11 f. A 25.

[6]) Titel und Charakteristik von Gwynn's Werk s. oben S. 14 A 31 auch m. Grundriß^{2} S. 53 f. 62 A 4.

Die Buchüberschrift als Vorrede des Verfassers 1, 1—3.

Die zwei Worte *Ἀποκάλυψις Ἰωάννου* [1]), welche in den ältesten Hss des Originals und der Übersetzungen als äußerer Buchtitel mannigfaltige Verwendung gefunden haben und in den jüngeren Hss durch allerlei Zutaten erweitert worden sind, machen ebensowenig Anspruch darauf, vom Verfasser des Buches herzurühren, wie das *κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Ἰωάννην* oder das *πρὸς Ῥωμαίους, πρὸς Ἐφεσίους* [2]). Wir müssen uns, um diese abgekürzte Buchbenennung richtig einzuschätzen, vor allem vergegenwärtigen, daß die Schriftsteller des Altertums die Wahl eines angemessenen Buchtitels oft lange hinausschoben, ja manchmal völlig unterließen. Besonders bezeichnend ist, was Hieronymus an Augustinus schreibt, als dieser ihm mitgeteilt hatte, er habe von einem christlichen Bruder ein Buch des Hieronymus ohne Titel erhalten, in welchem die griechischen und lateinischen Kirchenschriftsteller aufgezählt seien, und habe auf seine Frage, warum die erste Seite dieses Buches keine Inschrift trage [3]), oder welchem Verfassernamen es

[1]) So ℵA (nur als Unterschrift am Schluß der Ap. und im Inhaltsverzeichnis zu Anfang des ersten Bandes) C (von P ist weder Über- noch Unterschrift erhalten) sa (Goussen, nur als Unterschrift Budge, weil erst mit 1, 8 sein Text beginnt), ferner die alten Kanonslisten, Kan. Murat. l. 57f., Index des cod. Clarom. (*Johannis revelatio*), Afrikanischer Kanon um 360 (l. 18 nur *apocalypsis* ohne *Johannis*, aber l. 7 *in apoc. Johannis dictum est*) Athanasius Festbrief c. 9; römische Synode v. J. 382: dagegen *αποκ. Ιω. του θεολογου και ευαγγελιστου* Q, ähnlich so Andr. und manche Min. Nach Schluß des 4. Ev's schreibt sy[1] (ed. Gwynn p. 1 u. 36): „ferner schreiben wir die Offenbarung, welche dem heiligen Evangelisten Johannes geworden war, als er sich auf der Insel Patmos befand, wohin er vom Kaiser Nero verbannt worden war".

[2]) Die Sache wurde schon oben S. 1 A 1; S. 2 A 5 vorläufig berührt.

[3]) Hieron. ep. 112, 3 ed. Hilberg II, 369, 24 *ut tuis verbis utar, cur „liminaris pagina" non esset inscripta.* Man dürfte, um unserer Redeweise näher zu bleiben, auch frei übersetzen: „warum die Schrift kein Titelblatt mit dem Namen des Verfassers habe". Wenn Tertull. c. Marc. III, 24 ed. Kroymann p. 419, 15 von einer früher von ihm herausgegebenen Schrift sagt: *longum est persequi, et in alio opere digestum, quod inscribimus*" (ohne Variante) *„de spe fidelium"*, so stellt er sich lebhaft vor, daß er bei wiederholter Herstellung von neuen Kopien dieser Schrift durch eigene oder fremde Hand möglicherweise einen anderen Titel geben werde, als er bis dahin angewandt hat. — Porphyrius in der Lebensbeschreibung seines Lehrers Plotinus c. 4, berichtet, daß dieser 21 selbständigen Büchern, die er an

zugeschrieben werde, von jenem die Antwort bekommen, es werde Epitaphium genannt. Hieronymus gibt zu, daß das ein unpassender Titel der fraglichen Schrift sei, weil darin auch noch lebende Schriftsteller aufgezählt seien. Zum Schluß tadelt er auch noch, daß von manchen unkundigen Verbesserern als Titel angegeben werde *de auctoribus*. Vorher aber kommt er zu dem Endurteil: „Also muß das Buch entweder *de inlustribus viris vel proprie de scriptoribus ecclesiasticis* genannt werden." Er schwankt also noch immer. Der Vf der Ap hat es von vornherein nicht an dem notwendigen „Titelblatt" seines Buches fehlen lassen. Auf der ersten Seite seines Buches, ohne welche es in keines Lesers Hand gekommen ist, steht eine Buchüberschrift, welche deutlich sagt, was darin dem Leser geboten wird. Das gilt von den Worten c. 1, 1—3, welche den Wert eines kurzen Prologs haben. Aber auch der mit dieser Vorrede des Vf's unverträgliche äußere Buchtitel [4]) erklärt sich sehr einfach, wenn man erwägt, daß zu der Zeit, bis in welche dieser aus zwei Worten bestehende Titel und der ebenso kurze Titel der Evv und der Briefe hinaufreichen, die biblischen Schriften noch nicht in großen Pergamentcodices fortgepflanzt wurden, welche wie der berühmte Vaticanus 1209 die ganze Bibel oder wie andere eine Vielheit ausführlicher Schriften umfaßten, sondern in der Regel in Papyrusrollen, welche von den größeren Schriften des NT's ungefähr gleichen Umfangs (4 Evv, AG und Ap) nur je eine, von den kleineren Schriften mehrere zusammengehörige (7 katholische Briefe, 13 und 14 Paulusbriefe) umfaßten und gewöhnlich in einem großen irdenen Gefäß aufbewahrt wurden, das man wegen seiner Ähnlichkeit mit einem des oberen Deckels beraubten Weinfasse πίθος nannte [5]). Um sich die Mühe des Heraussuchens derjenigen Schrift, deren man jeweilen bedurfte, und den sonst unvermeidlichen Zeitverlust zu ersparen, wurde an den Stab (ὄμφαλος, *umbilicus*), um welchen die Handschrift gerollt war, ein schmaler Streifen Pergament angeklebt, auf dem in möglichster Kürze der Name des Vf's und der Hauptgegenstand der Schrift angegeben war. Diesen ledernen Zettel nannte man σίλλυβος, *titulus* oder *index* [6]). Daß

seine vertrauteren Schüler, darunter auch an Porphyrius verteilte, aber noch nicht durch den Buchhandel herausgeben wollte, keinen Titel gegeben hatte, und daß die bevorzugten Besitzer ihnen bald diese, bald jene Überschrift gaben. Trotzdem konnte der Biograph in c. 5 von allen 21 Schriften die Titel angeben, welche inzwischen allgemeine Geltung gefunden hatten.

[4]) S. oben S. 1 A 1; S. 2 A 5 und die richtige Korrektur Bengels auf dem Titelblatt seines Kommentars oben S. 127.

[5]) Die Fundstätten der griechischen Übersetzungen, die Origenes in der Hexapla verarbeitete, bezeichnet Epiph. de mens. 18, 1. 10 und 14 ed. Lagarde p. 170f. durch ἐν πίθοις, von einer einzelnen Hs ἐν πίθῳ Eus. h. e. VI, 16, 3. Wieviel in einen einzigen solchen Krug (oder Faß) gestopft werden konnte, zeigt letztere Stelle.

[6]) Cicero, der seine Bibliothek bequemer als bisher geordnet haben

diese nur ein weniges über den Rand des *πίθος* hinausragende Anschrift beibehalten wurde, auch nachdem man bei Herstellung der Bibelhss von der Rolle zum Codex übergegangen war, erscheint nur natürlich. Daß zu dem *κατὰ Ἰωάννην* das für die Gesamtheit der 4 Evv giltige *εὐαγγέλιον* zu ergänzen sei, war für jeden Abschreiber und Leser selbstverständlich, nicht minder aber auch, daß zu einem *πρὸς Ῥωμαίους* ein *Παύλου ἐπιστολή* und zu *Ἰωάννου α'* ein *ἐπιστολή* hinzuzudenken sei. Für die einzige prophetische Schrift des NT's genügte die Bezeichnung als *ἀποκάλυψις* und der Name dessen, durch den sie der Christenheit geschenkt worden war. Der formale Widerspruch zwischen diesen zwei Worten und dem, was folgt, wurde gar nicht empfunden.

Je außerordentlicher die Entstehung seines Buches auf Befehl einer Stimme, die er als die Stimme seines Herrn und Meisters zu erkennen glaubte (c. 1, 11—17), war, und je unerhörter in der bis dahin entstandenen christlichen Literatur [7]) eine schriftliche Darstellung erlebter Visionen und Weissagungen war, um so mehr mußte der Vf dieses Buches das Bedürfnis empfinden, durch eine ausführliche Überschrift, die zugleich als Prolog dient, den Lesern und Hörern alles dessen, was er in diesem Buch aufgezeichnet hat, im voraus zu sagen, was sie darin zu lesen und zu hören bekommen werden. Aber die Ausdrucksformen, deren er sich zu diesem Zweck bedient, sind wesentlich dieselben, deren sich seit Jahrtausenden bis heute die Schriftsteller aller Art: Propheten, Geschichtschreiber, Dichter und Herausgeber älterer Texte regelmäßig, wenn auch nicht aus-

---

wollte, bat seinen Atticus (IV, 3[b]), er möge ihm zwei seiner Hilfsarbeiter im Buchhandel schicken, welche dem Bibliothekar Ciceros, Tyrannio besonders als „Kleber" (*glutinatores*) zur Hand gehen sollen. Diesen soll Atticus Auftrag geben: *ut sumant membranulam, ex qua indices fiant, quas vos Graeci, ut opinor, σιλλύβους appellatis.* Cicero bevorzugt *index* vor *titulus*, weil letzteres, besonders von den Juristen viel gebraucht, auch sehr viel umfangreichere Überschriften auf der ersten Seite einer Rolle oder eines Codex bezeichnet, wie auch wortreiche Ehreninschriften, Grabschriften u. dgl. = *ἐπιγραφή*. Auch Griechen, Juden und Syrer haben das lateinische Wort sich angeeignet. So der griechisch schreibende Hebräer Johannes (Jo 19, 18 f. = Mr 15, 26), an dieser Stelle auch die Philoxeniana, nicht erst Thomas von Heraklea griechisch am Rande, sondern syrisch geschrieben im Text ܛܝܛܠܘܣ. — Jo in der Ap verwendet die aus der alltäglichen Erfahrung geschöpfte Vorstellung sowohl des kleinen versiegelten Pergamentcodex (Cod. Justin. I, 2, 13 *vel testamento vel codicillo suo, quod tamen alia omni juris ratione munitum sit*) Ap 5, 1 ff. cf 10, 2—10 (*βιβλαρίδιον*) als der viele Meter langen Papyrusrolle Ap 6, 14.

[7]) Berichte des Geschichtschreibers Lucas über derartige Erlebnisse des Pl oder des Pt AG 9, 4—6; 10, 10—17; 18, 9 f.; 21, 10 f.; 22, 18—21 und auch kurze Selbstzeugnisse der Empfänger solcher visionären Offenbarungen Gl 1, 12—16; 2, 2; 1 Kr 9, 1; 15, 8; 2 Pt 1, 14 bestätigen nur das oben im Text Gesagte. Was der in der Gemeinde waltende Geist weissagt (AG 2, 17 f.; 2 Pt 2, 1; 1 Tm 4, 1; 2 Tm 3, 1) bleibt doch immer unterschieden von dem, was in Gesetz und Propheten geschrieben steht.

nahmslos bedienen, um sich und ihr Werk bei den Lesern einzuführen [8]). Die griechischen Historiker von Herodot bis zu Prokop stimmen darin miteinander überein, daß sie erstens in einem kurzen Prolog oder einer ausführlichen Buchüberschrift sich mit ihrem Eigennamen nennen und in dritter Person von sich reden, während sie von da an in der Regel in erster Person von sich als dem Erzähler reden, gelegentlich mit Wiederholung ihres Eigennamens. Zweitens sprechen sie im Prolog von ihrer schriftstellerischen Arbeit in Aoristen. Drittens bezeichnen sie ebendort den Gegenstand ihrer Darstellung teils durch ein artikelloses, teils durch ein determinirtes Substantiv [9]). Die zu zweit genannte Redeweise hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Anwendung des Aorists im griechischen Briefstil, die sich daraus erklärt, daß sich der Briefschreiber in den Augenblick versetzt, in welchem der Adressat den Brief empfängt [10]). Dies wäre jedenfalls auf Ap 1, 1—3 nicht

[8]) Über die Propheten s. oben S. 47f. A 10a. Ein deutliches Beispiel bietet Micha. Nach der objektiven Angabe seiner Herkunft und der gleichzeitigen Könige (1, 1) beginnt Micha sofort als Prophet mit einem gegensätzlich betonten Ich sein Volk und alle Völker anzureden (1, 2—7; 2, 6—11; 3, 8—12; 4, 8—14), sein Herz in Klagen und Anklagen über sein Volk auszuschütten (1, 8—16; 7, 1—13) und im Gebet ausklingen zu lassen (7, 14—20). Dazwischen dann von 2, 3—5 an bis 5, 9—6, 19 einzelne ausdrücklich als Worte Gottes eingeführte Aussprüche.

[9]) Herod. I, vor c. 1 *Ἡροδότου Ἁλικαρνασσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε κτλ.* Dagegen Fut. resp. Praes. I, 5 *ἐγὼ δέ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων . . . τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς . . . τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου . . . τὰ δὲ ἐπ' ἐμοῦ ἦν μεγάλα . . . ἐπιμνήσομαι ἀμφοτέρων.* Von dem bis dahin schon Erzählten II, 14 Perf. neben Fut. *τοῦτο μὲν εἴρηται. φέρε δὲ νῦν . . . ὡς ἔχει φράσω . . . ὡς καὶ πρότερον εἶπον.* 8, 10. über seinen Aufenthalt in Ägypten im schlichten Ton des Erzählers. — Thuc. I, 1, 1 *Θουκυδίδης Ἀθηναῖος συνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων κτλ.*; aber nach Schluß dieses Satzes I, 1, 2 liest man *σκοποῦντί μοι* und *νομίζω*, I, 22 neben dreimaligem *ἐμοί* ein hierauf zurückweisendes *ἠξίωσα γράφειν . . . οἷς τε αὐτὸς παρῆν.* Wo er an den dargestellten Ereignissen mittätig beteiligt war, nennt er sich IV, 104, 4; 106, 3 unbedenklich mit Namen, fügt aber an ersterer Stelle hinzu *ὃς τάδε ξυνέγραψε* hinter dem Namen, worauf dann in beiden Fällen ein anhaltender Gebrauch der 3. Person des Aorists folgt. Anderwärts fehlt auch nicht das Fut. in bezug auf das noch erst Folgende II, 48, 3 *ἐγὼ δὲ οἷόν τε ἐγίγνετο, λέξω καὶ . . . ταῦτα δηλώσω.* Noch im 6. Jahrh. n. Chr., also um ein Jahrtausend nach der Zeit der großen griechischen Geschichtschreiber, ahmt Procopius von Caesarea in seinen Kriegsgeschichten diese Redeweisen mit tadelloser Genauigkeit nach, und im wesentlichen sind wir bis heute dem alten Brauche treu geblieben. Auf dem Titelblatt, manchmal auch in der nachfolgenden Vorrede, reden die Bücherschreiber aller Kulturvölker von ihrer Person als von einer ihnen fremden Person und sprechen von der Herausgabe des Buches, die doch noch bevorsteht, während sie dies schreiben, als von einer vollendeten Tatsache.

[10]) Cf Kühner-Gerth, Griech. Syntax I, 168 A 6, im NT nicht 1 Jo 2, 14, was sich im Unterschied von 1 Jo 1, 12—13 auf das bis dahin in diesem Brief Geschriebene bezieht cf m. Einl II[3], 584 A 4, wohl dagegen im Brief eines Heiden *ἔπεμψα* (sc. *τὴν ἐπιστολήν*) AG 23, 30. 33 und zuweilen bei Pl Phl 2, 25, 28 (nicht 2, 19—23); Phlm 21 usw.

anzuwenden, denn die Ap nimmt erst von 1, 4 an den Charakter eines Briefes an. Aber auch bei den griechischen Geschichtschreibern erklärt sich der Aorist einfacher und natürlicher daraus, daß der ausführliche Buchtitel oder Prolog erst nach Vollendung des Werkes oder eines größeren Teils desselben geschrieben wurde (s. vorhin S. 132) und auch heute gedruckt zu werden pflegt. Am wenigsten deutlich unterscheiden sich, auch abgesehen davon, daß dieser Unterschied in mehr als einer Literatursprache überhaupt nicht deutlich auszudrücken ist, die an dritter Stelle erwähnten Fälle, in welchen entweder der Gegenstand der Darstellung oder die Darstellung des Gegenstandes je nachdem durch ein determinirtes oder durch ein artikelloses Substantiv bezeichnet wird. Wo es sich um einen Gegenstand handelt, der im Umkreis des Schriftstellers mehrfach behandelt worden ist, wird ein artikelloses, aber anderweitig näher bestimmtes Substantiv auch in deutscher und griechischer Sprache nur durch Zusetzung des Artikels genau wiedergegeben, wo dies nicht der Fall ist, ohne Artikel [11]). Auf dem ersten Titelblatt meines Versuches, eine prophetische Schrift auszulegen, steht das Wort Kommentar artikellos, weil es viele Kommentare zum NT gibt, auf dem zweiten Blatt dagegen war der übliche, aber wie man sofort sieht, ungenaue Titel „die Apokalypse des Johannes“ am Platz, weil es nur ein Buch dieses Namens gibt. Wäre es richtiger, nach dem Vorgang Bengels (s. oben S. 125) mit einem „oder vielmehr Jesu Christi“ dies sofort zu korrigiren und etwa in Erinnerung daran, daß Jesus auch andere Dinge, als die in diesem Buche aufgezeichneten, dem Jo wie allen einfältigen Christen enthüllt hat (Mt 11, 27; Lc 10, 22) oder in Erinnerung an 2 Kr 12, 1—9 als die vom Vf seinem Buch vorangestellte Titelüberschrift anzunehmen: „Eine Apokalypse Jesu Christi“ usw.?

Es wird zweckmäßig sein, der Untersuchung eine möglichst genaue Übersetzung des Prologs [12]) mit einigen selbstverständlichen

[11]) LXX gibt Jes 1, 1 *ὅρασις ἣν εἶδεν Ησαΐας*, Amos 1, 1 *λόγοι Ἀμώς*, Hosea 1, 1 *λόγος κυρίου*, Jer 1, 1 *τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἱερεμίαν*. Sa setzt in der Unterschrift der Ap den ägyptischen weiblichen Artikel vor das griechisch Geschriebene s. Goussen p. 1, 61; Budge p. 326.

[12]) Der Text von 1, 1—3 darf als gesichert gelten. Die Tilgung von *ὁ θεός* hinter *ἔδωκεν αὐτῷ* durch Dion. Alex. (bei Eus. h. e. VII, 25, 9 einstimmig so überliefert; Rufin hat VII, 25, 9—26, 3 aus berechtigtem Mißbehagen bis auf wenige Zeilen unübersetzt gelassen) ist eine absichtsvolle Fälschung. Der Gedanke, daß Gott dem erhöhten Christus eine Offenbarung zur Weiterbeförderung mitgeteilt habe, war ihm unerträglich, und den so verstümmelten Satz mußte er so umdeuten, daß er als Subjekt von *ἔδωκεν* Christus annahm und *αὐτῷ* auf das *Ἰωάννου* in der nicht vom Vf der Ap geschaffenen äußeren Etikette des Buchs *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* (s. oben S. 65f.) zurückbezog. Ferner hat Dion. durch Tilgung von *ἃ δεῖ γενέσθαι* vor *ἐν τάχει* den unbequemen Gedanken beseitigt, daß die in der Ap enthaltenen Weissagungen bald in Erfüllung gehen sollten — denn Dion. erklärt ja den Vf für einen heiligen und von Gott inspirirten Mann (VII,

Ergänzungen voranzustellen. (1, 1) „[Die] Enthüllung Jesu Christi, die ihm Gott gab [mit dem Auftrag] seinen Knechten zu zeigen [Dinge], die in Bälde geschehen müssen, und [welche] er durch seinen Engel, [diesen] sendend, seinem Knechte Johannes anzeigte, (2) der das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi bezeugte, [nämlich] alles, was er schaute. (3) Selig der, welcher vorliest, und die, welche hören das Wort [oder Buch] der Weissagung und das darin Geschriebene bewahren; denn der Zeitpunkt [der Erfüllung] ist nahe."

Der Buchtitel *ἀποκάλυψίς τινος* (oder *τοῦ δεῖνα*) ist dem AT mit Einschluß der von altersher in LXX mit ihm verbundenen Apokryphen (Jesus Sirach und das dem kanonischen Jeremia angehängte Buch Baruch), jedenfalls nicht entlehnt. Das in LXX zahllos oft gebrauchte *ἀποκαλύπτειν* und das, abgesehen von 1 Sam 20, 30, wo es ohne Unterlage im hebr. Text von Entblößung d. h. Beschimpfung der eigenen Mutter gebraucht ist, nur 3 mal im griech. Sirachbuch vorkommende *ἀποκάλυψις* beziehen sich an keiner einzigen Stelle auf ein Buch. Im hebr. Teil des Buches Daniel 10, 1 bezeichnen die Worte דָּבָר נִגְלָה לְדָנִיֵּאל („ein Wort ward dem Daniel enthüllt") nicht ein Buch, sondern eine einzelne von Daniel in visionärem Zustand empfangene Offenbarung mitsamt der nachfolgenden Deutung durch einen Engel (10, 2 ff.). Im aram. Teil Dan 2, 19 bedeuten die Worte: „da wurde dem Daniel in einem Traumgesicht das Geheimnis enthüllt" ebenso wie die gleichartigen Sätze 2, 28—30. 45, erstens, daß Daniel durch göttliche Offenbarung in Stand gesetzt wurde, die Frage Nebukadnezars zu beantworten, was der König im Traum gesehen habe, und zweitens dem Könige dessen Vision zu deuten. In demselben Zusammhang wird aber aus diesem Anlaß auch mehrmals (2, 22. 47) der allgemeine Grundsatz aufgestellt, daß Gott allein es ist, der solche Geheimnisse, mögen sie gleichzeitige und vergangene Tatsachen betreffen, oder die dunkle Zukunft durch Weissagung zukünftiger Ereignisse enthüllen, dem Menschen offenbaren kann[13]). Höchst befremdlich

25, 7 cf § 4—5). Statt dessen gewinnt er den Satz, daß Christus dem Jo aufgetragen habe, die ihm mitgeteilte Offenbarung schleunigst weiterzugeben, wodurch dann einigermaßen entschuldigt wäre, daß dieser Jo ein gar so fehlerhaftes Griechisch geschrieben hat. Aus dieser Vergewaltigung des Textes ergibt sich auch noch die weitere Änderung des Sinnes, daß nun von einem Engel Jesu Christi zu lesen ist, und Jo nicht mehr ein Knecht Gottes, sondern ein Knecht Christi heißt. Der Ausfall von *τῷ δούλῳ αὐτοῦ* hinter *ἀγγέλου αὐτοῦ* in m ist durch Omoioteleuton veranlaßt. — Dem *ἁγίοις*, welches ℵ statt *δούλοις* bietet, entspricht das *ἁγίων* in ℵ (ohne Korrektur durch spätere Hand) 22, 21 statt *πάντων* und Q mit Min und Versionen hinter *πάντων*.

[13]) Vergleichbar ist auch Sir 4, 18 (al. 21), wo von der personificirten Weisheit und dem ihr gehorsamen Sohne gesagt wird: *ἀποκαλύψει αὐτῷ τὰ*

ist nun aber, daß die LXX an allen diesen Stellen sich sehr unbehülflich im Ausdruck zeigt und an den entscheidenden Punkten gerade solche Worte vermissen läßt, denen Jo noch am ersten den Buchtitel seiner Ap nachgebildet haben könnte, und daß dagegen Theodotion, einer der jüngeren griech. Übersetzer des AT's, solche Worte reichlich darbietet [14]). Andererseits ist auch nicht zu leugnen, daß Jo, der überhaupt so vielfach Sachen und Worte aus dem Buche Daniel sich angeeignet hat, gerade auch die in A 14 zusammengestellten Sätze und einzelne Worte aus Dan c. 2 und 10 bei Abfassung seines Prologs im Gedächtnis gehabt hat, und zwar in derjenigen Form, welche wir nicht in LXX, sondern bei Theodotion finden. Sollen wir nun hieraus schließen, daß Jo seine Kenntnis des Buches Daniel hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich aus Theodotions Übersetzung geschöpft habe? Daß diese Übersetzung die LXX auffallend früh aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängt hat, ist ja längst erkannt. Aber eine Benutzung derselben durch den Vf der Ap ist unverträglich mit aller Tradition über die Entstehungszeit beider Schriften. Nach dieser ist Theodotion ebenso wie Aquila und Symmachus ein Proselyt des Judentums gewesen, aber auch in enge Verbindung mit christlichen Häretikern getreten [15]). Epiphanius ist gewiß ein verworrener Schriftsteller

κρυπτὰ αὐτῆς (dafür der hebr. Text גָּלִיתִי לוֹ מִסְתָּרִי „ich habe ihm enthüllt mein Mysterium"). Ähnlich auch Sir 11, 27 (al. 25 oder 29) ἐν συντελείᾳ ἀνθρώπου ἀποκάλυψις ἔργων αὐτοῦ (im hebr. Text סוֹף אָדָם יַגִּיד עליו, erst das Lebensende des Menschen setzt seinen sittlichen Charakter in helles Licht). — Sir 22, 20 (al. 22, 27) μυστηρίου ἀποκάλυψις vom treulosen Verrat eines Geheimnisses. Ebenso Sir 42, 1 (al. 41, 23) ἀπὸ ἀποκαλύψεως (-εων Schreibfehler in cod. B) λόγων κρυφίων.

[14]) Theod. LXX

7, 19 τῷ Δαν. ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς τὸ μυστήριον ἀπεκαλύφθη. — τῷ Δαν. ἐν ὁράματι ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ τὸ μυστήριον τοῦ βασιλέως ἐξεφάνθη εὐσήμως.

2, 22 ἀποκαλύπτει βαθέα καὶ ἀπόκρυφα. — ἀνακαλύπτων τὰ βαθέα καὶ σκοτεινά.

2, 28 ἔστιν θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀποκαλύπτων μυστήρια καὶ ἐγνώρισεν τῷ βασιλεῖ Ναβ. ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. — ἔστι θεὸς ἐν οὐρανῷ, ἀνακαλύπτων μυστήρια καὶ . . . . . ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.

2, 29 ἀποκαλύπτων μυστήρια ἐγνώρισέν σοι ἃ δεῖ γενέσθαι. — ἀνακαλύπτων μυστήρια ἐδήλωσέν σοι ἃ δεῖ γενέσθαι.

2, 30 τὸ μυστήριον τοῦτο ἀπεκαλύφθη, ἀλλ' ἕνεκεν τοῦ τὴν σύγκρισιν γνωρίσαι τῷ βασιλεῖ κτλ. — τὸ μυστήριον τοῦτο ἐξεφάνθη, ἀλλ' ἕνεκεν τοῦ δηλωθῆναι ἐσημάνθη μοι κτλ.

2, 45 ἐγνώρισεν τῷ βασιλεῖ ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. — ἐσήμανε τῷ βασιλεῖ τὰ ἐσόμενα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.

2, 47 ἀποκαλύπτων μυστήρια, ὅτι ἠδυνήθης ἀποκαλύψαι τὸ μυστήριον τοῦτο. — ἐκφαίνων μυστήρια μόνος, ὅτι ἐδυνάσθης δηλῶσαι τὸ μυστήριον τοῦτο.

10, 1 πρόσταγμα ἐδείχθη τῷ Δανιήλ, οὗ τὸ ὄνομα ἐπεκλήθη B. — λόγος ἀπεκαλύφθη τῷ Δανιήλ, τὸ ὄνομα.

[15]) Iren. III, 21, 101 (griech. bei Eus. V, 8, 10): οὐχ ὡς ἔνιοί φασιν

und besonders ein schlechter Chronolog, und auch Hieronymus hat manchmal recht ungenau wiedergegeben, was er älteren Schriftstellern nachgeschrieben hat. Wie aber sollte Irenäus, der seine jungen Jahre in der Umgebung von Ephesus als lernbegieriger Schüler seiner Lehrer, der in derselben Provinz in Amt und Würden stehenden Apostelschüler, verlebt und um 180 die hier in A 15 wiedergegebene Nachricht niedergeschrieben hat, zu diesen bestimmten Angaben über die Zeit, die religiöse Entwicklung des Ephesers Theodotion und die Entstehungszeit seiner Bibelübersetzung gekommen sein? Und zu Irenäus kommt Eusebius, der nicht nur diese Angaben des Irenäus sich angeeignet und uns aufbewahrt hat, sondern auch aus eigenhändigen Anmerkungen des Origenes in seiner Hexapla dessen Angaben über die Person der verschiedenen Bibelübersetzer geschöpft hat, die bei Epiphanius und Eusebius nachklingen (s. NKZ 1923 S. 201f.). Je höher man die Abfassungszeit der Ap hinaufsetzt, um so entschiedener müßte man die Vermutung abweisen, daß Jo Theodotions Übersetzung des Buches Daniel in Händen gehabt hat. Hätte Jo, wie noch heute so viele annehmen, um 68—70 die Ap geschrieben, so wäre Theodotions Werk etwa 90 Jahre später erschienen; schrieb Jo um 95, wäre seine Ap immer noch etwa 65 Jahre älter als Theodotions Daniel. Wenn ein Verhältnis literarischer Abhängigkeit zwischen beiden bestände, könnte nur Theodotion der von Jo abhängige sein. Für diese Voraussetzung ist aber ein Beweis nicht zu erbringen. Völlig unabhängig von einander können die beiden geborenen und des Hebräischen wie des Griechischen kundigen Juden Theodotion und Jo in den gottesdienstlichen Versammlungen der jüdischen und der christlichen Gemeinde zu Ephesus die Erfahrung gemacht haben, daß die LXX im Buche Daniel ganz besonders mangelhaft sei und nicht maßgebend bleiben dürfe.

τῶν νῦν τολμώντων μεθερμηνεύειν τὴν γραφήν. „ἰδού ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν“, ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικός, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι, οἷς κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγενῆσθαι φάσκουσιν. Weil das *νῦν* nur auf Theodotion paßt, stellt Irenäus ihn vor den älteren Aquila. Dagegen fand sich in der Hexapla des Origenes nach Eus. h. e. VI, 16, 1—4; Epiph. de mensuris et ponder. (ed. Lagarde, Symmicta. II, 153, 21; 154, 46; 169, 28 u. 37) die Reihenfolge: Aquila, Symmachus, Theodotion. Zur Überlieferung über Theodotion cf außer den angeführten Stellen bei Irenaeus, Eusebius und Epiphanius auch Hieron. v. ill. 54 und die Vorreden desselben zu Daniel u. Hiob. Cf über die Zeugnisse dieser Autoren Swete, Introduction to the Old Testament in Greek (1902) p. 42—49; Mercati, Studi e Testi V, 29, 47—60, besonders S. 53f. über den Text von Eus. VI, 16. Über Symmachus s. m. Abhdl. über dessen Herkunft u. Lehrrichtung NKZ 1923 S. 197—209. — Über den Gebrauch von *ἀποκάλυψις* zur Bezeichnung einzelner Visionen im Hirten des Hermas s. oben S. 4 A7. — Das angebliche Citat aus Dan 6, 22 in Herm. vis. IV, 2, 4 bedeutet für die vorliegende Frage nichts. Hermas bekundet keinerlei Kenntnis, sei es des Buches Daniel in irgend welcher Übersetzung, sei es der joh. Ap. s. oben S. 30—32.

Wenn es sich aber auch anders verhielte, bliebe es doch dabei, daß Jo ohne Vorgänger unter den griechischen Übersetzern der atl Bücher mit Einschluß der von altersher in der ganzen alten Kirche zu den Apokryphen des AT's gerechneten Bücher, seinem Buch den Titel ἀποκάλυψις gegeben hat; denn in keinem einzigen dieser Bücher findet sich dieses Wort im Titel oder in der Unterschrift als Bezeichnung eines Buches.

Man sollte auch aufhören, sich auf den Vf der sogenannten ἀποκάλυψις Βαρούχ als einen Vorgänger des Jo zu berufen[16]). Allerdings lautet Titel und Eingang in *a* (Ceriani p. 114): „Buch (כתבא) der Offenbarung Baruchs des Sohnes des Nerija, welches übersetzt wurde aus dem Griechischen ins Syrische. Und es geschah im 25. Jahr des jüdischen Königs Jechonja. Es geschah das Wort des Herrn zu Baruch dem Sohne Nerija's, und er sprach zu ihm: Du hast gesehen alles, was dieses Volk mir getan hat.“ Aber nur in dieser Hs findet sich das dem griech. ἀποκάλυψις entsprechende syr. Wort, und auch in dieser nur an dieser einzigen Stelle. In b (Lag.

[16]) Es handelt sich hier nicht um das in den meisten Hss der LXX vom Vatic. an im Anschluß an das kanonische Buch des Jeremia enthaltene und auf grund von Jer 32, 6—16 erdichtete Buch Baruch (s. die Ausgaben der LXX von Tischendorf II, 398—406; Swete II, 351—354 cf Nestle, V. Ti Graeci codd. Vatic. et Sin. cum textu recepto collati Ed. 2 p. 181), welches als Über- und Unterschrift nur den nackten Namen Βαρούχ trägt. Die sehr verschiedenen Urteile über die hier allein in Betracht kommende angebliche „Apokalypse Baruchs“, ihre Entstehungzeit, ihr Verhältnis zu andern ähnlichen Schriften (besonders zu IV Esra), auch über das religiöse Bekenntnis ihres Vf's findet man bequem zusammengestellt bei Schürer, Gesch. des jüd. Volks im Zeitalter Jesu IV⁴ S. 305—315. Nachdem schon Brian Walton im 9. Bande der Londoner Polyglotte den Schluß dieses Buches (c. 78—87) veröffentlicht hatte, gab Lagarde, Libri apocryphi V. Ti Syriace (1861) p. 88—100 das Buch nach einer nitrischen Hs (nicht wie Fritzsche p. XXXI angibt, ope codicum Nitriensium) im Brit. Mus. Add. 1705 heraus, in dem schon von Walton herausgegebenen Teil mit Vergleichung von dessen Druck s. Lagarde p. III. XIIIf.; seine Hs nennt er *b*, den Text der Polyglotte *w*. Während Lagarde seine Hs dem saec. VI zuschreibt, verweist sie W. Wright, Catal. of Syriac Mss. I, 19 in saec. XII und verzeichnet den Inhalt so: Pesch. von Jesaja, 12 kl. Propheten, Jeremia, Threni, Daniel (incl. Bel. Drache. Susanna), der kleine Daniel, hierauf fol. 242ᵇ erster Brief des Baruch, 244ᵃ zweiter Brief des Baruch, fol. 246ᵃ eine kurze Geschichte der Apostel, Addai u. dgl. — Eine zweite vollständige Ausgabe des Textes lieferte Ceriani nach einer alten Peschitthahandschr. der Ambrosiana B. 21 Inf. zuerst 1866 in lat. Übersetzung vol. 1 fasc. II seiner Monumenta sacra et profana, sodann 1871 vol. VII fasc. II p. 114—180 im syrischen Original. Das Alter der Hs schätzte Cureton nach dem lithographischen Abdruck eines Blattes auf saec. VI. Ich bezeichne sie in der obigen Darlegung mit *a*, gebe ihre Lesarten wie die von *b* und *w* in deutscher Übersetzung unter Vergleichung der lat. Übersetzung von Ceriani und der nur wenig abweichenden von Fritzsche und citire außer nach der allgemein angenommenen Kapitelzählung auch nach der von Lagarde und Fritzsche angewandten Versteilung, die bei Ceriani fehlt.

p. 88) lautet der Eingang: „Brief des Schreibers Baruch, den er von Jerusalem nach Babel sandte. Und dies sind die Worte, welche Baruch, Sohn des Nerija, an die $9^1/_2$ Stämme, die jenseits des Flusses Euphrat waren, sandte“ usw. Ebenso in *w*, nur mit dem Unterschied, daß der Titel beginnt (Lag. p. XIII): „Erster Brief des Schreibers Baruch.“ An späterer Stelle liest man als Schluß eines ersten und Anfang eines zweiten Abschnitts in b (Lag. p. 93): „Beendigt ist der erste Brief des Schreibers Baruch. — Zweiter Brief.“ Wesentlich ebenso w (Lag. p. XIII), nur ohne die Worte „der erste“ und „Schreiber“ in der Überschrift, im neuen Titel aber: „Ferner zweiter Brief desselben Schreibers Baruch.“ Dagegen fehlt in *a* (Cer. p. 167 f.) an dieser Stelle jede Andeutung von einer Unterscheidung zweier Briefe; man bekommt dagegen eine abkürzende Wiederholung dessen zu lesen, was zwar nicht in *a*, aber in *b w* schon in der Überschrift zu Anfang des Buches von einem Brief Baruchs an die $9^1/_2$ Stämme im babylonischen Exil gesagt war. Von besonderer Wichtigkeit scheint mir der Schluß des ganzen Briefes[17]). Er lautet so: „Wenn ihr nun den (diesen) Brief empfangen haben werdet, so lest ihn in eueren Versammlungen sorgfältig und sinnet darüber nach, besonders aber an eueren Festtagen, und laßt euch an mich erinnern durch diesen Brief, wie auch ich in demselben euer gedenke und allezeit (und zu aller Zeit möget ihr gesund sein = valete, ἔρρωσθε διαπαντός). Hierauf in *a w* (s. Lag. p. XIV) „Es ist beendigt der erste (zweite w) Brief des Schreibers Baruch (des Sohnes Nerijas a). Des Weitern in *a*: „Und als vollendet waren alle Worte dieses Briefes, und ich ihn bis zu seinem Ende sorgfältig geschrieben und ihn gefaltet und vorsichtig versiegelt hatte, band ich ihn an den Hals eines Adlers und schickte ihn ab. Ende der Schrift Baruchs des Sohnes Nerijas“.

Die Richtigkeit der Angabe an der Spitze der „Offenbarung Baruchs“ in der Hs *a*, daß dieses syrische Buch aus dem Griechischen übersetzt sei, wäre selbst dann unanfechtbar, wenn uns nicht ein griechisches Bruchstück dieser Apokalypse erhalten wäre[18]). Denn was könnte den Vf bewogen haben, sein Werk für eine Übersetzung aus dem Griechischen auszugeben, statt für das Original, während den Syrern das Griechische doch keineswegs als das einzig denkbare Organ für göttliche Offenbarungen galt? Einem Syrer

[17]) So c. 86—87 (Ceriani p. 180). Es kann hier nicht auf die besonders in diesem Schlußteil verwickelte Textüberlieferung eingegangen werden, was auch für den vorliegenden Zweck kaum erforderlich ist. Die wichtigeren Varianten setze ich in Klammern bei.

[18]) Oxyrh. Papyri ed. Grenfell and Hunt III, 3 p. 5 nr. 403 ein kleines Stück, worin u. a. aus Baruch c. 13, 1 *ἐγὼ Βαρουχ ἕστην ἐπὶ τὸ[ὄρος Σίων]* citirt wird, aber nichts vom Titel des Buches.

hätte es viel näher gelegen anzunehmen oder vielmehr die trügerische Behauptung aufzustellen, daß Baruch der Zeitgenosse Jeremias in seinen Zuschriften an die Exulanten in Babel sich der aramäischen Sprache bedient habe, in welcher der halbe Daniel und Stücke im Esrabuch geschrieben sind, und deren er selbst unter dem Namen „syrisch“ bei Anfertigung seines Machwerks sich bedient hat. Es wäre auch eine sehr überflüssige und unwahrscheinliche Annahme, daß die griech. Apokalypse Baruchs, von der wir einen kleinen griech. Fetzen in Händen haben, doch nicht das Original, sondern Übersetzung eines hebräischen Originals sei. Andrerseits ist aber auch nicht daran zu denken, daß die Bezeichnung dieses Baruchbuches als כתבא דגלינא = *βιβλίον* (oder *βίβλος*) *ἀποκαλύψεως* vom Verfasser des Buches oder vom syrischen Übersetzer des Buches herrühre. Denn es bliebe dann unbegreiflich, daß dieser für die achtungsvolle Aufnahme des Buches bei den syrischen Lesern so bedeutsame Titel nur in einer einzigen der ziemlich zahlreichen Hss, in welchen dieses syrische Buch uns erhalten ist (s. Ceriani V, 2 p. 167), und in dieser einzigen Hs, wie vorhin S. 139 f. gezeigt wurde, nur an der Spitze des Buches, nicht in der Mitte und am Schluß des ganzen Buches sich findet. Es kann demnach der Titel „Buch der Ap“ nicht vom syrischen Übersetzer, und erst recht nicht vom griechischen Vf des Originals, sondern nur von einem Abschreiber der syrischen Version herrühren. Damit dürfte bewiesen sein, daß an eine Entlehnung des von Jo seiner Ap gegebenen Titels *ἀποκάλυψις* aus dem Buch des Pseudo-Baruch nicht zu denken ist. Gehört die Hs *a* nach dem Urteil sachkundiger Kenner (s. oben S. 139 A 16) dem 6. Jahrhundert an, und spricht andrerseits die, wie Ceriani versichert, geringe Zahl der Schreibfehler in a dafür, daß die Zwischenzeit zwischen der syrischen Urschrift und dieser Kopie derselben nicht mehrere Jahrhunderte betragen haben kann, so fällt die Abfassung der syrischen Übersetzung des Baruchbuches jedenfalls etwas später als die Entstehung der syrischen Übersetzung der johanneischen Ap im Kreise der syrischen Jakobiten (um a. 508 s. oben S. 130). Da nun aber selbstverständlich der Vf der joh. Ap nicht als Nachahmer des etwa um a. 600 schreibenden Anfertigers der Hs *a* des Baruchbuches seinem eigenen Werk spätestens um a. 95 den Titel einer *ἀποκάλυψις* gegeben haben kann, so ergibt sich das umgekehrte Verhältnis zwischen Jo und Baruch. Der angebliche Baruch muß aus der joh. Ap 1,1 den Buchtitel sich angeeignet haben, wenn überhaupt zwischen diesen beiden Büchern oder deren Verfassern ein Verhältnis literarischer Abhängigkeit besteht. Diese Voraussetzung aber ist mit handgreiflicher Sicherheit dadurch bewiesen, daß ebenso wie Ap 1, 1—3 auch in *a* dicht neben dem Titel *ἀποκάλυψις* und in Verbindung mit demselben die sorgfältige und gewissenhafte Ausführung des göttlichen Auftrags durch den Vf bezeugt und die

fleißige gottesdienstliche Vorlesung des dadurch entstandenen Buches empfohlen wird. Nur viel wortreicher als Jo tut das der angebliche Baruch, wie die Nachahmer zu tun pflegen. Selbst die in einem nachdenklichen Leser der joh. Ap leicht aufsteigende Frage, wie die Überbringung des Buches an den Ort seiner Bestimmung sich vollzogen habe (s. S. 140), beantwortet er sinnreich genug durch die Erfindung eines Adlers als Briefboten[19]). Ich muß der allgemein herrschenden Meinung widersprechen, daß die uns als Ganzes nur in syrischer Übersetzung erhaltene Baruchapokalypse von einem orthodoxen Juden geschrieben sei. Sie wird widerlegt durch c. 30, welches mit den Worten beginnt: „Und es wird nach diesen (Ereignissen) geschehen, daß die Zeit des Kommens des Messias sich erfüllen wird und er wiederkommen wird in Herrlichkeit[20]). Dann werden die, welche in Hoffnung auf ihn (בסברה) entschlafen sind, auferstehen", woran sich weiterhin anschließt eine ausführliche Schilderung der Auferstehung der Frommen und der Gottlosen aus ihren Gräbern, wodurch die Frommen die Erfüllung ihrer Hoffnungen erlangen und die Gottlosen zu ihrem allmählich sich vollziehenden Strafgericht heranreifen. Schon die vorher (c. 29, 3 „dann wird der Messias anfangen enthüllt zu werden") und nachher (c. 39, 7 „dann wird die Herrschaft meines Messias enthüllt werden") vorliegende Bezeichnung des von den Frommen erhofften Kommens des Messias und seiner Herrschaft als einer Enthüllung[21]) und die deutliche Unterscheidung eines Anfangs dieser Enthüllung und der völligen Enthüllung ist ja nichts anderes, als eine Wiederholung des Bildes vom Ausgang der Weltgeschichte, welches erst durch die joh. Ap der Christenheit geschenkt worden ist (Ap 20, 1—6. 11—15). Der christliche Charakter dieses Baruchbuchs und zugleich seine Abhängigkeit von den im Kreise der Schüler des Jo umlaufenden Lehrüberlieferungen wird endlich auch noch

[19]) Zu sicheren Ergebnissen führt nicht die Vergleichung von Ap. Bar. 2, 2 *preces vestrae tamquam murus validus* mit den von Fritzsche dazu citirten Stellen der joh. Ap 5, 8; 8, 3; auch nicht die Vergleichung von Bar. 2, 1 *(ut recedatis ab urbe ista)* mit Ap 18, 4; dem angeblichen Freunde des Phropheten Jeremia lag viel näher Jer 51, 6. 45; cf 2 Kr 6, 17.

[20]) Dies entspricht dem Bekenntnis der alten Kirche, wie es Hippolyt im Can. Mur. l. 23—25 mit den Worten ausspricht: *de gemino ejus adventu, primo in humilitate despecto, quod fuit, secundo potestate regali praeclaro, quod futurus est* cf Grundriß der Kanonsgesch. S. 77. 80 und die griechische Rückübersetzung GK II, 44f. 141, wo das Schlußwort nicht γενέσθαι, sondern γίνεσθαι sein sollte. Über Hippolyt als Vf s. hier oben S. 6.

[21]) Was die Rabbinen der nachchristlichen Jahrhunderte von Präexistenz des Messias und seinem verborgenen Werden und Wirken desselben lehrten (cf Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie § 78. 79), hat nichts mit diesem Gedankenkreis zu schaffen; denn jene Lehre versteht unter der Zeit der Verborgenheit des Messias die Jugendzeit des bereits geborenen, aber noch nicht seinem Volk sich offenbarenden Davidssohnes.

bestätigt durch ein beinah wörtliches Zusammentreffen von Bar. c. 29, 5 mit dem, was Irenäus unter Berufung auf die Mitteilungen seiner Lehrer, der kleinasiatischen „Presbyter“, insbesondere auch noch auf Papias, „den Hörer des Johannes und Freund Polykarps“, als eine Weissagung Jesu selbst aufbewahrt hat[22]). Es handelt sich um die Verklärung der den Menschen umgebenden Natur in seinem zukünftigen Reich auf Erden. Vom Anfang bis zum Ende seines Buches zeigt sich dieser Baruch als ein Nachahmer der kanonischen Ap des Jo in ihrem ganzen Umfang (Ap 1, 1—3; 1, 11 [πέμψον]; 20, 1—6. 11—15 cf auch die vorigen Anm. 19. 20. 22). Sollte die nur in der Hs *a* und auch in dieser nur im vorgesetzten Titel derselben vorliegende Bezeichnung als ἀποκάλυψις nicht von einem syrischen Abschreiber, sondern von dem nicht viel älteren Übersetzer des 6. Jahrhunderts oder gar von dessen griechischer Vorlage herstammen, was alles sich als äußerst unwahrscheinlich herausgestellt hat, so bliebe doch der geführte Beweis für die Abhängigkeit des „Apokalyptikers“ Baruch von dem „Apokalyptiker“ Jo unantastbar; und dies um so mehr, da auch abgesehen von dem Wort ἀποκάλυψις im übrigen nach alten syr. Hss die Abhängigkeit Baruchs von Jo gerade aus der Vergleichung der Titelüberschrift des Jo (Ap 1, 1—3) mit den Schlußsätzen Baruchs (c. 86—87) besonders deutlich hervorleuchtet. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die Ap des Baruch erstens von einem Christen, zweitens erheblich später als diejenige des Jo geschrieben ist[23]), und daß drittens nicht Jo in Nachahmung Baruchs, sondern umgekehrt etwa um a. 600 p. Chr. ein syrischer Schreiber in Nachahmung der joh. Ap diesem Buch Baruch zum Titel ἀποκάλυψις verholfen hat. Man darf, bis jemand das

[22]) Iren. V, 33, 3—4 cf Forsch. VI, 152f., wo ich mich jedoch noch in der unhaltbaren Meinung von einer Abfassung der Baruchapoc. um a. 80 p. Chr. befangen zeigte. — Ob auch dies, was unmittelbar vorher Bar. 29, 4 von den zwei Seeungeheuern Behemoth und Leviathan (Hiob 40, 15. 20) gesagt ist, daß sie in der Endzeit auftreten werden und zwar Leviathan aus dem Meere, und daß sie allen dann noch übriggebliebenen Lebewesen zur Speise dienen werden, mit Ap 19, 18—21 cf Ap. 13, 1. 11 zusammenhängt, möge auf sich beruhen.

[23]) Die Zeit dieses Baruch genau zu bestimmen, ist für jetzt nicht nötig. Nach c. 34 wird das 4. und letzte Weltreich (nach Dan 2, 40; 7, 7), welches durch den wiederkehrenden Messias zerstört werden wird, viele Zeiten herrschen. Wir dürfen das Futurum in ein Perfectum übersetzen: das römische Reich, welches offenbar gemeint ist, hat schon lange die Welt beherrscht und ist noch christusfeindlich. Das Buch mag etwa um 200—300 geschrieben sein. Die Berechnung der letzten bösen Zeit nach Jahrreihen c. 27, 1—28, 2 (cf Dan 9, 24ff.; 11, 3; 12, 6) widerspricht dem auch nicht. — Die Abhängigkeit Baruch's vom 4. Esrabuch, die mir besonders auch aus den Benennungen Gottes hervorzugehen scheint, würde, da dieses Esrabuch wahrscheinlich um 80—100 p. Chr. geschrieben ist und Jahrhunderte lang in weiten christlichen Kreisen sehr hochgehalten wurde, den Ansatz a. 200—300 p. Chr. bestätigen und jedenfalls beweisen, daß dieser Baruch nicht vor 100 geschrieben hat.

Gegenteil beweist, sogar behaupten, daß keine in der Zeit vor Abfassung der joh. Ap (sei es vor a. 68—70 oder um 95) entstandene Schrift verwandten Inhaltes den Namen einer Apokalypse im Titel geführt hat. Nachahmer hat Jo in diesem Punkte viele gefunden. Schon Clemens Al. hat eine Apokalypse des Petrus wie ein kanonisches Buch citirt und sogar wie ein biblisches Buch in seinen Hypotyposen ausgelegt (s. oben S. 13 A 27. 28). Es gibt auch eine dem Origenes, vielleicht schon dem Hegesippus bekannte, in ihrer vorliegenden Gestalt von einem Christen, der auch 1 Jo 2,15 anführt, umgestaltete „Apok. des Elias" (cf Forsch VI, 247—249, vielleicht auch von Clemens Al. Protrept. X, 94, 4 angeeignet). Ferner auch eine „von Gott dem Moses offenbarte" Bearbeitung der biblischen Urgeschichte[24]) und schließlich sogar eine zuerst im 9. Jahrhundert citirte Ap des Jo[25]), welche in den zahlreichen Hss mit gleichgiltigen Varianten überschrieben ist: *Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* und gleich im ersten Satz seines Werkes mit *ἐγὼ Ἰωάννης* sich selbst einführt, aber völlig anderen Inhalts ist, als die ebenso überschriebene und in c. 1, 9 ihren Vf einführende kanonische Apokalypse. Dies wäre ein kurzer Abriß der Geschichte der „apokalyptischen Literatur" innerhalb der Christenheit vom 1. bis 9. Jahrhundert. Es hat verwirrend gewirkt, daß dieser Begriff seit Lücke's Versuch einer Einleitung in die joh. Ap auf alle möglichen Schriften übertragen worden ist, deren Vf sich berufen auf Kundgebungen Gottes, die sie in einem Zustande der Ekstase am hellen Tage oder in Traumgesichten mit Augen und Ohren empfangen haben wollen, welche dem Menschen an sich verborgene Tatsachen und Zustände der Gegenwart und vor allem der Zukunft bis zum Ende des Weltlaufs ihren Mitmenschen verkündigen. Es verträgt sich doch nicht mit der Aufgabe des kritisch veranlagten und gesinnten Forschers, daß man jüdische Sibyllen, von denen jedermann weiß, daß sie nie existirt haben, und heidnische Orakelsprüche und andere Erzeugnisse heidnischer Mantik und Astrologie mit unserer Apokalypse unter den Begriff der „apokalyptischen Literatur" zusammenfaßt, von der heutzutage kein beachtenswerter Forscher bestreitet, daß der Vf, der sich Ap 1, 2. 4. 9; 22, 8 Joh nennt, eine geschichtliche Persönlichkeit, ein im Kreise der 7 kleinasiatischen Gemeinden so wohlbekannter Mann gewesen ist, daß ihm sein schlichter Name ohne jede ihn von anderen Trägern desselben unterscheidende Näherbestimmung genügt, um sich als Überbringer einer göttlichen Offenbarung bei den Lesern seines Buches einzuführen.

Wenden wir uns von dieser, wie mir schien, unentbehrlichen Abschweifung wieder der Auslegung der ausführlichen Buchüber-

[24]) Ed. Tischendorf in den Apocalypses apocr. p. 1—23 nach 4 Hss saec. XII—XIV.

[25]) Ed. Tischendorf l. l. p. 70—94 cf. p. XVIIIf.

schrift zu, welche über das erste Wort derselben noch nicht hinausgekommen ist (s. oben S. 139). Indem Jo dem Wort ἀποκάλυψις hinzufügt: Ἰησοῦ Χριστοῦ, so kann dadurch bei heutigen Lesern die Vorstellung entstehen, daß damit eine Berichtigung des äußeren Buchtitels „Offenbarung des Johannes" beabsichtigt sei[26]); für Jo und seine ersten Leser, welchen das im übrigen vollendete Buch noch ohne jene aufgeklebte Etikette vorlag, war diese Vorstellung ausgeschlossen. Für sie verstand sich von selbst, daß Jo seinerseits nichts zu enthüllen habe, sondern nur das, was Jesus ihm in Wort und Bild enthüllt hatte, an die Gemeinden weiterzugeben habe, cf Ap 1, 17 und die Anfänge der 7 Abschnitte 2, 1—3, 14 und 22, 16. Ebenso selbstverständlich ist aber auch, daß Jesus hier nicht als Objekt der Enthüllung oder als Subjekt und Objekt der Enthüllung zugleich[27]), sondern lediglich als Subjekt derselben gemeint ist. Was Jesus dem Jo und durch diesen seiner Gemeinde enthüllt hat, wird sofort deutlich genug ausgesprochen. Vorher aber und als Einleitung zur Angabe über die in diesem Buch enthüllten zukünftigen Ereignisse, wird der Ursprung dieser Enthüllung mit den Worten ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός noch höher hinauf verfolgt, über Jesus Christus hinaus bis zu Gott. Der Anstoß an der Vorstellung, daß auch der erhöhte Christus noch einer Mitteilung oder Sendung seitens Gottes bedurft habe, wodurch in alter Zeit an dem Text gewaltsame Veränderungen veranlaßt worden sind, ist unveranlaßt. Trotz der mannigfaltigen Übertragungen der höchsten Attribute Gottes auf Jesus[28]), nennt doch Jesus selbst auch in der Ap Gott ebensogut wie im 4. Ev seinen Gott (Ap 3, 12) wie seinen Vater (Ap 2, 28; 3, 21) und spricht auch von solchen Befugnissen, die er zur Zeit noch nicht ausübt, als von solchen, die sein Vater ihm übertragen hat (2, 28). Es ist daher nicht einzusehen, warum Gott nicht ebensogut wie als Sender und Spender des hl. Geistes (Ap 5, 6 cf 1, 4; Jo 14, 27), auch als der den erhöhten Jesus absendende und beauftragende Gott bezeichnet werden sollte (cf Jo 20, 21—23). Den Zweck aber, zu welchem Gott dem erhöhten Jesus in diesem Sinne den Auftrag gegeben hat, eine Offenbarung zur Erde zu bringen, bezeichnen die Worte: δεῖξαι τοῖς δούλοις

[26]) Bengel hat diesen Gedanken in dem Titel seiner Auslegung „Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi" einen matten Ausdruck gegeben. Es müßte heißen „oder vielmehr". Cf außerdem hier oben S. 1f.

[27]) Jesus stellt sich für Auge und Ohr des Jo so wenig unverhüllt dar (1, 10—16; 5, 6; 6, 2), daß er seine Erscheinung dem Seher erst mit unzweideutigen Worten deuten muß (1, 17f.) und die Ausleger ihn bis heute nicht überall wiedererkennen, wo er doch sicherlich gemeint ist z. B. 6, 2 = 19, 11—13.

[28]) Z. B. das 1, 8; 21, 6 von Gott Gesagte, sagt Jesus 22, 13 auch von sich, teilweise dasselbe auch 1, 17; 2, 6.

αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει [29]). Da Gott das Subjekt der Hauptaussage ist, kann sich auch *αὐτοῦ* nur auf Gott, nicht auf Jesus beziehen; und unter den Knechten Gottes sind hier wie in dem gleichlautenden Satz 22, 6 alle Glieder der Gemeinde und nicht wie 10, 7; 11, 18; 15, 3 die Träger eines besonderen Berufes zu verstehen. Hieran schließt sich in anakoluthischer Satzform ohne Berücksichtigung des vor *ὁ θεός* stehenden Relativpronomens eine Beschreibung der natürlichen, um nicht zu sagen „irdischen" Mittel und Wege, welche Gott gewählt hat, um seiner Gemeinde auf Erden sein Wort nahezubringen. Daß das zweite und dritte *αὐτοῦ* in v. 1 ebenso wie das erste nicht auf Jesus, sondern auf Gott hinweisen, ergibt sich erstens aus der grammatischen Unmöglichkeit, aus dem Titel *ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ.*, als ob er einen Satz mit Subjekt und Prädikat bildete, an welchen durch *καί* als ein zweites Prädikat *ἐσήμανεν* sich anschließen könnte. Dasselbe ergibt sich zweitens daraus, daß kein Leser ohne jede erläuternde Vorbereitung verstehen konnte, was der Ausdruck „ein Engel Jesu" bedeute. Jesus selbst hat nach aller Überlieferung „in seinen Fleischestagen" (Hb 5, 7) nur da, wo er von seiner leibhaftigen Wiederkunft zu reden hatte, von „den Engeln des Menschensohnes" in der Mehrzahl, als von seinem Gefolge geredet, welches der Vater ihm beigegeben, um ihn als Königssohn und König zu kennzeichnen (Mt 13, 41; 16, 27; 24, 31; 25, 31 cf 26, 53). Abgesehen von diesen nur im Mtev überlieferten Worten, haben auch Jesus und die ntl Schriftsteller mit der einzigen Ausnahme von Ap 22, 16 immer nur von *ἄγγελος* und *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* [30]) oder, was dasselbe sagt, von *ἄγγελος* mit artikellosem *κυρίου* [31]) gesprochen. Daß Gott der Herr und nicht Jesus es ist, welcher den oder die Engel sendet, ist Ap 22, 6 ebenso unmißverständlich wie Ap 1, 1 und mit deutlichen Anklängen an die dort gebrauchten Ausdrücke ausgesprochen [32]). Zu-

[29]) Für den Gebrauch des Infinitivs ohne, wie mit, dem Artikel *τοῦ* zur Angabe des Zwecks hinter Verben des Gebens, Gehens, Sendens u. dgl. cf Kühner-Gehrt II, 16; Winer[6] S. 290—293; Buttmann Ntl. Gr. S. 224; Blaß Ntl. Gr.[2] S. 227f.

[30]) Jo 1, 51 (al. 52), durch den Zusammenhang gesichert auch 12, 28f.; Mt 4, 11; 11, 10; Lc 12, 8. 9; 15, 10; AG 27, 23; Hb 1, 6.

[31]) Jo 5, 4; Ap 3, 5 (cf Ap 8, 3f.; Tobias 12, 15) und zahllos oft in allen ntl Schriften. Da aber auch *ὁ κύριος* ohne den Beisatz *ὁ θεός* im NT manchmal Gott bezeichnet (Lc 1, 9. 17; 2, 15), so bilden die ganz wenigen Fälle, in welchen der Engel des Herrn als Subjekt einer Handlung und daneben auch der Herr selbst als das Subjekt derselben genannt ist, wie AG 12, 11 und 17 keine Ausnahme von der angegebenen Regel, zumal der Text 12, 11 sehr unsicher überliefert ist: *ὁ κύριος* (vor *τὸν ἄγγελον αὐτοῦ*) B Chrys. u. a., *ὁ θεός* z. B. die wichtige durch v. d. Goltz bearbeitete Hs vom Athos (cf Forsch IX, 127f.). — Daß von einem Engel Jesu in der Bedeutung von Schutzengel und Reisebegleiter wie Mt 18, 10; AG 12, 15; Tob 3, 17; 5, 4ff.; 9, 1ff.; 12, 15 nicht die Rede sein kann, bedarf keines Beweises.

[32]) Nach der wahrscheinlichen Annahme, daß Ap 1, 1—3 erst nach

gleich erkennt man aus dieser Stelle noch deutlicher, als aus 1, 1 f., daß die Sendung eines Engels an Jo mit dessen Ausrüstung für den Dienst eines Propheten aufs engste zusammenhängt oder geradezu dessen Befähigung für diesen Dienst bedingt und bewirkt. Denn warum sonst sollte 22, 6 Gott als der Absender des Engels an Jo *ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν* [33]) genannt sein? Dies wird weiter bestätigt durch alles, was zwischen 1, 1 und 22, 6 über die Mitwirkung von Engeln bei der Entstehung der Visionen des Jo zu lesen ist. Das Erste, was Jo bei Beginn seiner ersten Vision 1, 9 f. gleichzeitig mit dem Eintritt seiner Ekstase wahrnimmt, ist das Hören einer mit einem Posaunenstoß zu vergleichenden Stimme, welche ihm einen Befehl gibt, den er alsbald 1, 19; 2, 1 ff. auch aus dem Munde Jesu zu hören bekommt. Diese Stimme eines mit Vernunft und Redefähigkeit begabten Wesens, welches Jo nicht zu sehen bekommt, sondern nur hinter seinem Rücken so laut wie Posaune oder Trompete (cf 1 Kr 14, 7—9) rufen hört, ist selbstverständlich nicht identisch mit Jesus, welchen er von demselben Augenblick an mit Augen sieht und mit einer Stimme, wie das Brausen der Meereswogen oder eines gewaltigen von hohem Felsen herabstürzenden Kataraktes reden hört. Das hier noch nicht als Person benannte oder sonst näher bezeichnete Lebewesen kann nur ein Engel sein. Dasselbe Wesen taucht auch bei Beginn der zweiten Vision wieder auf (4, 1) und wird schon an seiner Stimme als das schon bei der ersten Vision zu ihm redende, aber namenlos gebliebene Wesen wiedererkannt und erbietet sich ihm nun als Wegweiser in das dunkle Land der Zukunft. Dies alles aber geschieht in den Augenblicken des Übergangs aus dem Tagesbewußtsein in den Zustand visionärer Ekstase. Vollendet ist dieser Übergang erst, nachdem das bis dahin Berichtete geschehen ist. Deutlicher als mit den nunmehr folgenden Worten *καὶ εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι* konnte Jo nicht sagen [34]), daß die physische und psychische Einwirkung dieses mit Vernunft und Redefähigkeit begabten Lebewesens auf sein Naturleben ihn in den Zustand der

---

Vollendung des Buches geschrieben wurde, wären die wörtlichen und sachlichen Anklänge zwischen Ap 1, 1 und 21, 6 als Rückblicke des Vorredners auf den vor ihm liegenden Buchschluß anzusehen. Buchstäblich übereinstimmend sind die 9 Worte *δεῖξαι — ἐν τάχει*. Ferner vgl. 1, 1 *ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ* (z. Ausdruck cf Mt 11, 2 *πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν*, auch Mt 2, 16; Mr 6, 17) mit 22, 6 *ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ*. — Die Vorstellung von der Beauftragung der Engel für alle ihre Wirksamkeit in der Menschenwelt und im Naturleben als einer Sendung von Gott im Himmel zu den Menschen auf Erden, ist aus dem AT (Gen 24, 7; Ex 23, 20; Num 20, 16; Dan 3, 28) ebenso wie ihr Name als *ἄγγελοι* d. h. Boten oder Sendlinge, nämlich Boten Gottes, von Jesus und den ntl Schriftstellern unverändert herübergenommen.

[33]) Zu *τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν* cf 1 Kr 14, 26—32.

[34]) Über Text und Auslegung der Stelle s. unten zu 4, 1.

Ekstase und eben damit in die Verfassung versetzt hat, zu sehen und zu hören, was den Inhalt der hier beginnenden neuen Reihe von visionären Erlebnissen ausmacht, dann aber auch fortdauernd dieses ekstatische Schauen und Hören sich gegenseitig ablösender Vorgänge bewirkt hat. Das Lebewesen, welches ihm ankündigt: *δείξω σοι* und diese Zusicherung sofort wahr macht, kann nur ein Engel sein, obwohl er nicht so genannt wird. Weder gesehen noch gehört hat ihn Jo in einer langen Reihe von Visionen; und wenn Jo in c. 10, 1 einen Engel vom Himmel zur Erde herabsteigen sieht, der ihn wiederholt anredet 10, 5. 9, dazwischen auch andere Stimmen, die vom Himmel herab ihm etwas zurufen 10, 4. 8, hört und er schließlich von beiden zugleich angeredet wird 10, 11—11, 1, so fehlt doch hier und bei allen folgenden Visionen, in welchen er Engel zu sehen und zu hören bekommt, jede Rückbeziehung auf das 1, 9 und 4, 1 eingeführte Geistwesen und dessen durch *δείξω σοι* ausgedrückte Einwirkung auf Jo. Um so deutlicher geschieht dies 17, 1, wo einer von 7 Engeln, welche Schalen göttlichen Zornes in Händen tragen (15, 1—16, 1), im Zwiegespräch mit Jo diesen verkündigt, er wolle ihm das Gericht über Babylon zeigen. Wieder einer derselben 7 Engel kündigt ihm 21, 9 f. in ganz denselben Ausdrucksformen an: er werde ihm die jungfräuliche Gattin des Lammes zeigen, und zeigt ihm wirklich 21, 10 die vom Himmel herabsteigende heilige Stadt Jerusalem[35]). Ohne daß ein neues Subjekt angezeigt würde, wird noch zweimal 22, 1 und 6 offenbar derselbe Engel wieder als der dem Jo alles, was er in der Ekstase sieht und hört, Zeigende redend eingeführt, und überdies 21, 7 der Gedanke von 1, 3 wiederholt. Aus alle dem folgt, daß überall, wo ein solcher Vermittler der dem Jo zuteil gewordenen Offenbarung genannt wird, ein Engel gemeint ist. Die 17, 1; 22, 1. 6 zu Tage tretende Gleichgiltigkeit dagegen, welcher der zahllosen Engel am Throne Gottes den göttlichen Auftrag an Jo ausgerichtet hat, beweist, daß es dem Vf der Ap überall nur darauf ankommt, den Lesern unzweideutig zu bezeugen, daß ein Engel, ein Bote Gottes, ihn in Ekstase versetzt und auch alles, was er in dieser Verfassung gesehen und gehört, zum Inhalt seines Bewußtseins gemacht hat. Für Jo und die Leser seines Buches war es selbstverständlich, daß der Gott, welcher seinem Knecht Jo und durch diesen seiner Gemeinde auf Erden die dem sich selbst überlassenen Menschen verborgene Zukunft enthüllt, kein anderer sein kann als der Gott des AT's, der nicht nur in seltenen Ausnahmefällen im Laufe der Jahrtausende wenigen auserwählten Menschen durch einen Engel seinen Willen kundgibt, sondern jederzeit und un-

[35]) Neben dem *ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι* 21, 9 ist besonders beachtenswert 21, 10 *ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι εἰς ὄρος . . . καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν.*

unterbrochen die ungezählten Heerscharen seiner dienstbaren Geister zum Zweck der Verwirklichung seines auf die Menschheit gerichteten Willens in die von ihm geschaffene Welt aussendet[36]). Auch insofern hält sich die Ap in den Schranken der vom AT her durch Jesus in den Glauben der Christenheit eingeführten Anschauung von der Wirksamkeit der Engel, als sie denselben keinerlei Mittlerstellung in bezug auf das persönliche Verhältnis der Menschen zu Gott einräumt, sondern ihre Tätigkeit auf das Gebiet des Naturlebens beschränkt. Sie gehört, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in den ersten, nicht in den zweiten Artikel des christlichen Glaubens. Der zeigende Engel hypnotisirt den Jo und gibt ihm sodann einzelne für die Herstellung des Visionsbildes erforderliche Anweisungen (4, 1; 10, 9; 11, 1 f.), kurz er unterhält sich mit dem Menschen wie mit einem gleichgesinnten und ebenbürtigen Genossen (17, 1; 21, 9. 15), und als Jo zum Schluß der Visionen anbetend ihm zu Füßen fällt und ihm wie einem Gott huldigen will, wehrt ihm dies der Engel als sein Mitknecht und gebietet ihm: *τῷ θεῷ προσκύνησον* (22, 9. 10). Da *θεός* ohne jede andere Näherbestimmung als den Artikel im NT überall nur den Einen bezeichnet, der auch für Jesus der allein anbetungswürdige Gott ist (Mt 4, 10; Jo 4, 22—24)[37]), so wirkt es allerdings überraschend, am Schluß des Buches 22, 16 in bezug auf alle dem Jo durch Engel übermittelte Kundgebungen zu lesen: *ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις.* Aber unvorbereitet tritt diese Wendung doch nicht ein. Schon zweimal (22, 7 u. 12) hat Jo unmittelbar hinter der Aussage, daß der Gott der prophetischen Geister seinen Engel gesandt habe (22, 6), und zwischen den Gesprächen des Engels mit Jo den Ruf gehört: „siehe, ich komme bald“, der doch nur aus dem Munde Jesu kommen kann. Ferner ist Jesus in der großen ersten Visionsreihe 1, 12—3, 22 der allein Redende, während der den Jo inspirirende Engel diesen nur einmal im Eingang 1, 10—11 anredet. Wenn nun umgekehrt in den folgenden Visionsreihen bis c. 8, 1 und weit darüber hinaus nicht ein einziges Mal Jesus als der zu Jo Redende uns begegnet, kann doch damit nicht gemeint sein, daß Jesus während dieser, wer weiß wie vieler Tage von Jo geschieden gewesen sei. Dies vertrüge sich schlechterdings nicht mit der Überzeugung des Vf's, daß ihm der vom Tode erstandene und zum Himmel erhöhte Jesus in all den Erlebnissen, über welche er in seinem Buch berichtet, nahe getreten sei, und daß er selbst keineswegs, wie in einem gewöhnlichen Traum, sich nur eingebildet habe, Jesum vor sich stehen zu sehen und reden zu hören. Dadurch würde auch die Aussage der

---

[36]) Ps 103, 20—22; 104, 4; 91, 11; 35, 5 f. cf Mt 4, 6; Lc 22, 43; Hb 1, 7. 14.

[37]) Cf dagegen z. B. Jo 20, 28; Tt 1, 3; 2, 10. 13.

Buchüberschrift (1, 1), daß Gott Jesu die Enthüllung zukünftiger Ereignisse zu dem Zwecke gegeben habe, daß er sie dem Knechte Gottes auf Erden zeige, zu einer unwahren Redensart werden [38]). Die mehrfach wechselnden dienstbaren Geister, deren Äußerungen er teils wie Posaunenstöße hört, ohne sie zu sehen, teils zu sehen bekommt und Wechselreden mit ihnen austauscht, während er gleichzeitig Jesum nur in objektiven Gestalten als geschlachtetes Lamm am Throne Gottes oder als siegesgewissen Reiter mit dem Bogen durch die Welt ziehen sieht, sind nur Instrumente, wie Trompeten oder Posaunen, durch welche Jesus seinen Willen kundgibt und den von seinem Vater ihm übertragenen Auftrag ausrichtet. Der durch *δεικνύναι* bezeichnete Dienst sagt nicht dasselbe, wie das 1, 1 daneben genannte *σημαίνειν*. Denn dieses bedeutet nicht eine Einwirkung auf das Subjekt des zu inspirirenden oder bereits in Ekstase versetzten Menschen, sondern eine mehr oder weniger andeutende Anzeige noch zukünftiger Ereignisse oder zwar schon gegenwärtiger, aber dem, welchem die Anzeige gemacht wird, noch unbekannter Tatsachen. Letzteres ist der Fall z. B. AG 11, 28; Esther 2, 22 (neben *ἐμφανίζειν*). Erstere, im hiesigen Zusammenhang, gleich hinter *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* und ohne Angabe eines neuen Objekts allein in Betracht kommende Bedeutung ist überhaupt die gebräuchlichste schon vermöge der Ableitung von *σημεῖον* [39]), aber auch darum weil ein solches Anzeigen des Zukünftigen oder sonst Verborgenen nicht selten in einer symbolischen Handlung besteht oder von einer solchen begleitet ist. So AG 21, 10 f.; Mr 14, 8; Jo 12, 13—16; 20, 20 und innerhalb einer weissagenden Vision Ap 11, 1—3; AG 10, 9—21. Die Anschauung von dem Ursprung und der Vermittlung der Offenbarung, welche der Vf der Ap in seinem Buche darzustellen sich berufen fühlt, ist von der ausführlichen, als Prolog dienenden Buchüberschrift bis zu dem Schlußkapitel 22, 6—20 eine durchaus einhellige. Gott selbst hat diese Offenbarung weissagenden Inhalts dem zu ihm erhöhten Jesus zu dem Zweck und mit dem Auftrag übergeben, daß Jesus dieselbe den Knechten Gottes, d. h. seiner Gemeinde auf Erden in Visionsbildern darstelle. Gott hat aber auch den Einzelmenschen bestimmt und genannt, der diese Enthüllung unausbleiblicher, zukünftiger, die Welt erschütternder und den Weltlauf zu einem Abschluß bringender Ereignisse in menschlicher Sprache und gemeinverständlicher

[38]) Cf oben in der Einleitung S. 42 ff. 47—49.

[39]) So beharrlich Jo 12, 33; 18, 32; 21, 19 cf auch AG 11, 28. Hort citirt passend den Ausspruch Heraklit's bei Plutarch, De Pyth. orac. 21 p. 404 E über den delphischen Apollo *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.* Für den entsprechenden Gebrauch von *σημεῖον* cf Jes 38, 7 (cf 37, 30; 38, 22); Mt 12, 39; Lc 2, 12; 11, 29; Ap 12, 1. 3; 15, 1.

Rede seinen Mitknechten bekannt geben soll, und hat zu dem Ende an seinen Knecht Jo einen seiner dienstbaren Geister entsandt, damit dieser ihn in die Verfassung versetze, die der ganzen Gemeinde zugedachte Offenbarung aus eigener Anschauung heraus an die Gemeinde weiter geben zu können. Daß Jesus damit nicht vom Subjekt der offenbarenden Tätigkeit ausgeschlossen sein sollte, ist für Jo und seine ersten Leser so selbstverständlich, daß er es nicht für notwendig hält, es noch öfter und deutlicher zu sagen, als er es von 1, 1. 17; 2, 1 an ausgesprochen hat. Seine Schüler in den kleinasiatischen Gemeinden, denen er lange bevor er ihnen seine Ap und sein Ev schenkte (1 Jo 1, 1—4; Jo 1, 14. 16), vom Leben, Lehren und Wirken Jesu aus reichhaltigstem Miterleben Jahrzehnte lang erzählt hatte, wußten aus unvergeßlichen Worten Jesu wie dem in Jo 1, 51, daß alle Wunderwerke, die durch Jesus und an Jesus geschehen sind, nicht ohne Mitwirkung der Engel gedacht werden sollen und können, cf Mt 4, 6. 8. 11; Lc 23, 43; Jo 4, 6—8. 32—34. Es ist eine ununterbrochene lebendige Kette, welche den allmächtigen Gott im Himmel mit seinem auf Erden lebenden und wirkenden, betenden, ringenden und zagenden, hungernden und dürstenden Sohne Jesus verbunden, und ihn zu den wunderbarsten Taten und zur Ausrichtung seines übermenschlichen Berufes ermächtigt hat. Dieselben Engel, durch deren Vermittlung Gott seinem Sohne als einem im Fleisch lebenden und daher an sich ohnmächtigen Menschen seine eigenen Werke gezeigt hat (Jo 5, 19—22. 27—30), sind es auch, durch deren Vermittlung und Mitwirkung er jetzt, nach der Verklärung und Erhöhung Jesu zur Teilnahme an der Weltregierung Gottes[40]) seinen Knechten auf Erden seine zukünftigen Werke zeigt und insbesondere seinem Knechte Jo zum Zweck weiterer Vermittlung an die Christenheit in Visionsbildern zu schauen gibt. Gott, Jesus Christus, Gottes und Jesu Engel, Johannes, die das Buch der Ap empfangende Gemeinde: dies sind die 5 Glieder der lebendigen Kette, welche von dem Gott, dessen Liebeswille von Ewigkeit her auf eine nicht nur von Sünde und Schuld, sondern auch von Leid und Tod erlöste Menschheit abzielt (cf 1 Jo 3, 1—3; 1 Kr 2, 7—10), bis zu der zur Lesung dieses Buches im Gottesdienst versammelten Gemeinde hinabreicht. Die Stellung, die Jo sich selbst als einem Glied dieser Kette anweist, ist eine bescheidene[41]). Daß er durch den be-

[40]) Cf Mt 28, 18; Jo 12, 23—32; 17, 1—5.

[41]) Es könnte erinnern an Hiller's Himmelfahrtslied „Jesus Christus herrscht als König“ (im Gesangbuch für die ev.-luth. Kirche Bayerns Nr. 144 von 18 auf 6 Verse reducirt), das nach Aufrufung aller guten Geister im Himmel und auf Erden zum Lobpreis Jesu mit den Worten schließt: „Ich auch auf der tiefsten Stufen, ich will glauben, reden, rufen, weil ich noch ein Pilgrim bin: Jesus Christus herrscht als König“ usw.

sonderen Inhalt gerade dieses seines Buches dazu genötigt war, sich gleich in der Buchüberschrift mit Namen zu nennen, und daß er sich dabei der stilistischen Formen bedient, die seit den Anfängen des Buchwesens und im wesentlichen noch heute auf dem Titelblatt unserer gedruckten Bücher gebräuchlich sind, braucht nicht hier erst dargelegt zu werden s. oben S. 133 ff.

An den Titel des Buches, der aus dem substantivischen Begriff *Ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ.* mit dem sachlich unentbehrlichen, zweiteiligen Relativsatz *ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς . . . καὶ ἐσήμανεν . . . Ἰωάννῃ* besteht, und zwar an den Namen des Vf's schließt derselbe mit einem *ὅς*, statt dessen ebensogut ein *οὗτος* stehen könnte, eine logisch völlig selbständige Aussage über die Ausrichtung des Auftrags, welcher auf der Stufenleiter von Gott durch Jesus und den zeigenden und anzeigenden Engel ihm gegeben worden ist[42]). Daß Jo, der am Schluß von v. 1 als der erste menschliche Empfänger der in Rede stehenden Offenbarung Gottes und Christi eingeführt ist, sie nicht für sich behalten sollte, war allzu selbstverständlich, als daß es noch einmal gesagt zu werden brauchte, zumal in v. 1ª durch *δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ* bereits als Absicht Gottes bezeichnet war, daß diese Enthüllung der Christenheit bekanntgegeben werden solle. Der Bezeichnung der in dieser Kundgebung Gottes und Christi enthüllten zukünftigen Ereignisse durch *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* wird Jo vor allem die Mahnung entnommen haben, daß deren Mitteilung an die Gemeinde keinen Aufschub leide. Damit war noch keineswegs gesagt, daß Jo auch nicht gezögert habe, der göttlichen Absicht zu entsprechen, den darin liegenden, durch Engelmund ihm erteilten Auftrag Gottes und Christi auszuführen. Dies sagt erst der nur formell relativische, sachlich und logisch selbständige Satz (v. 2): *ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Dieser Satz bildet ein unentbehrliches Mittelglied zwischen v. 1 und v. 3, in welch letzterem nicht mehr wie in v. 1 von einer bildlichen Darstellung und hörbaren Wiedergabe göttlicher Kundgebungen, sondern von einem in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinden zu verlesenden Buch die Rede ist. Den Dienst eines solchen Mittelgliedes zwischen v. 1 und 3 können diese Worte aber nur leisten, wenn man sie auf die alsbald im vorliegenden Buch folgende, mit 1, 10 beginnende Aufzeichnung der von Jo in Ekstase geschauten Bilder und ge-

[42]) Cf für diesen Gebrauch von *ὅς* Rm 5, 14; AG 2, 24; 3, 3; 16, 24; Ap 4, 5 und für das gleichbedeutende *οὗτος* Jo 1, 6; 3, 2; 4, 47; 1 Jo 2, 22; 5, 20; 2 Jo 7. Daß die im Text gegebene Deutung von v. 2 durch die üblichen Formen der Über- und Unterschriften, besonders auch der von den Verfassern selbst geschaffenen Titel gestattet und geradezu geboten ist, braucht durch Beispiele aus der klassischen griechischen, prosaischen und und poetischen, sowie aus der hellenistisch-jüdischen und der altkirchlichen Literatur nicht erst bewiesen zu werden.

hörten Worte bezieht. Eben dagegen aber erhebt sich eine mächtige, bis ins 3. Jahrhundert hinaufreichende exegetische Tradition[48]).

[48]) Wie wenig man schon in alter Zeit sich in den sehr deutlichen, durch alle griech. Uncialen, die Mehrheit der Min, auch durch alte Versionen, kop (sa von c. 1, 1—7 m. W. noch nicht gedruckt) sy^{1} sy^{2} bezeugten Text von v. 2 zu finden wußte, zeigen außer den schon oben S. 4 A 12 besprochenen Vergewaltigungen des Dionysius Al. einige Min., darunter Min 1 (s. Delitzsch I, 19), welche vor εἶδεν ein ὅσατε (als ein Wort geschrieben) und hinter εἶδεν die Worte καὶ ἅτινά εἰσι καὶ ἅτινα χρὴ γενέσθαι μετὰ ταῦτα setzt. Andreas, der diesen längeren Zusatz gleichfalls sich aneignet, erleichtert den Anschluß des nachhinkenden ὅσα εἶδεν als appositionelles Objekt zu τὸν λόγον κτλ. durch die freie Umstellung in v. 1 b καὶ ἐσήμανεν ὁ διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ ἀποστείλας τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ (sc. θεός). — Schier unglaublich ist die Übersetzung der offiziellen vg: *qui testimonium perhibuit verbo Dei et testimonium Jesu Christi, quaecumque vidit*, als ob das Subjekt des einen Verbums ἐμαρτύρησεν zu den beiden durch καί einander völlig gleichgestellten Begriffen ein begrifflich verschiedenes sein könnte oder als ob der lat. Leser erraten könnte, welches nicht ausgesprochene Verbum zu dem Akkusativobjekt *et testimonium* etc. er ergänzen solle. So etwas kann nur das Ergebnis einer Mischung grundverschiedener Texte sein. — Eine sachlich verkehrte Deutung hat der wichtige Cod. h (Palimpsest von Fleury ed. Buchanan, Old-lat. bibl. texts V, 104) durch sehr willkürliche Übersetzung und erhebliche Streichungen begründet. Mit Einklammerung der am rechten Rande von fol. 118 verso ausgefallenen Buchstaben lautet der Text von 1, 1^{b}—3: *Apocalypsis Jesu Christi quam dedit illi ds palam* [facere ser]*vis suis quae oportet fieri in brebi et signifi*[cavit ser]*banda per angelum sum* (lies *suum*) *servo suo Joannis* (sic) *q*[ui praedi]*cavit verbum di et testimonium Jsu Xri ea q*[uae vidit]. *Felix qui legit et qui audit verba prophetiae et q*[ui servat] *ea quae scripta sunt quia tempus jam in pro*[ximo est]. Es sind also folgende Worte ausgeschieden: v. 1^{b} ἀποστείλας, v. 2 ὅσα oder ὅσα τε (dafür nur ἅ), v. 3 ἐν αὐτῇ. Willkürlich übersetzt v. 1 *palam facere* für δεῖξαι, v. 2 *praedicavit* für ἐμαρτύρησεν, v. 3 *qui — audit* für οἱ ἀκούοντες. Teilweise ähnlich auch Primasius (s. Haußleiter in m. Forsch IV, 81), vielleicht auch Tychonius s. Vogels S. 69. Jedermann sieht, daß durch diese Vergewaltigungen des Textes von v. 2 Johannes nicht als prophetischer Seher, sondern als Prediger des Ev's und als Aufzeichner von Erinnerungen an seinen persönlichen Verkehr mit Jesus in seinen jungen Jahren charakterisiert werden sollte. Selbst ein Mann von der Besonnenheit Beda's deutet (ed. Giles p. 343) trotz Beibehaltung des Vulgatatextes das *perhibuit testimonium* etc. in v. 2, durch sein Citat aus Jo 1, 14 und seine Rückbeziehung auf Jo 1, 1 als einen Beweis dafür, daß der Vf der Ap identisch sei mit dem Evangelisten (*ne de persona Joannis dubites*). — Kaum minder verwunderlich erscheint, daß Victorinus seinen Kommentar mit dem Satz beginnt (ed. Haußleiter p. 16): *Principium libri beatitudinem legenti, audienti et servanti promittit, ut lectioni studens exinde opera discat et quae praecepit custodiat* (= Ap 1, 3), worauf dann sofort v. 4^{b} folgt. Ebenso Hieronymus in seiner Umarbeitung (s. Haußl. p. 17 Text u. Noten). Beide Gelehrte kennen und citiren gelegentlich auch das in diesem Citat fehlende *quia tempus jam prope est* p. 20, 11 und ohne *jam* p. 91, 12, was nicht aus 22, 10 genommen ist, einem viel zu weit abliegenden und von Victorin überhaupt keiner Auslegung gewürdigten Abschnitt. Er schließt sein Werk mit allgemeinen biblischen Betrachtungen im Anschluß an Ap 21 p. 146—152. — Unzulässig erscheint mir auch die Interpunktion in sonst verdienstlichen Ausgaben z. B. der von Nestle, der v. 1 vor δεῖξαι, auch vor τῷ δούλῳ und nochmals

Man meinte unter „dem Worte Gottes und dem Zeugnis Jesu Christi“ nichts anderes verstehen zu dürfen, als die von Wundertaten begleitete Predigt Jesu während seines Erdenwandels. Jo sollte sich hiermit feierlich auf seine Zeugentätigkeit als Vf des 4. Ev's und als Apostel berufen haben. Durch Umstellungen und kleine Zusätze im Text suchten Leser und Übersetzer der Ap diese Deutung zu erzwingen. Daß die Worte an sich, d. h. in einem andersartigen Zusammenhang, sehr wohl diese Bedeutung haben könnten, ist unbestreitbar. Ap 1, 9 ist unter den gleichen Worten, mögen sie im übrigen verschiedener Auffassung zugänglich sein, nichts anderes zu verstehen, als die von Jo schon früher ausgeübte oder noch auszuübende Wiederholung und Weiterverbreitung des einst von Jesus gepredigten Evangeliums oder Wortes Gottes. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die so verstandenen Worte der Denkweise des Apostels Jo entsprechen würden (cf Jo 1, 14; 19, 35; 21, 24; 1 Jo 1, 1—3; 4, 14). Trotzdem ist zu beklagen, daß auch namhafte Theologen der neueren Zeiten diese Deutung ernsthaft erwogen und, freilich nicht ohne Anzeichen der Unsicherheit und ohne Schwankungen sich zu ihr bekannt haben[44]). Viel näher als die

hinter Ἰωάνῃ Kommata gesetzt hat. Die beiden ersteren wären durchzustreichen und das dritte der Deutlichkeit halber durch ein Kolon zu ersetzen.

[44]) So Lücke in der ersten Auflage seines „Versuchs einer vollständigen Einleitung in die Offenb. Joh.“ (1832) S. 239—241. In der 2. Aufl. (1852) S. 510ff. gab er ohne ein Wort der Entschuldigung seines früheren Mißverständnisses im wesentlichen die richtige Erklärung von Ap 1, 1—3, nur mit der grammatisch unmöglichen Beziehung des ἐσήμανεν auf Jesus als Subjekt (S. 510) und mit der literarisch ganz unrichtigen Behauptung (S. 508f.), daß eine solche Überschrift neben v. 4 unnötig sei und die Abfassung derselben durch den Vf des Buches sehr zweifelhaft mache. Das Rätsel, wie Hofmann, Weissagung u. Erf. II S. 307ff., welche von Lücke in der uns vorliegenden 2. Aufl. seiner Einleitung S. 347 bereits citirt wird, sich in seinem 1844 erschienenen 2. Band auf die erst 1852 erschienene 2. Aufl. berufen konnte, erklärt sich daraus, daß Lücke in der Vorrede zu dieser S. XIX uns wissen läßt, daß er seine 2. Aufl. lieferungsweise herausgegeben, nach Herausgabe der ersten Lieferung im J. 1848 aber habe unterbrechen müssen und bei der Wiederaufnahme der abgebrochenen neuen Auflage dieselbe um mehr als 20 neugeschriebene Bogen habe ersetzen müssen (S. XXI). Jene Fehlgeburt muß also vor 1844, oder in diesem Jahre erschienen sein. Hofmann hat sich in der Hauptsache die spätere oder wie er sagt „jetzige“ Auslegung Lücke's angeeignet, aber gemeint das ὅσα εἶδεν, gleichviel ob ein τέ zwischen beiden Wörtern echt oder unecht sei, als eine voraufgeschickte Apposition zu dem folgenden Satz v. 3 ziehen zu dürfen und zu sollen. Beispiele für eine so undurchsichtige Ausdrucksweise beizubringen würde schwer fallen. — Noch unglaublicheres hat Hort in seinem in manchem Betracht verdienstlichen *Opus postumum* (s. oben S. 127) p. 3ff. uns zu glauben zugemutet, indem er ἀποκ. Ἰ. Χρ. von einer Enthüllung verstanden haben will, deren Objekt Christus sei, unter anderem unter Berufung auf Gl 1, 12, wo der gleiche Ausdruck, nach Gl 1, 16 von einer Enthüllung des dem Pl bis dahin verborgenen Christus durch Gott zu verstehen sei. Der Zusammenhang von

Erinnerung an die vorhin angeführten Stellen aus anderen joh. Schriften liegt die Vergleichung von 22, 6—10. 16—20, wo in bezug auf das dort endigende Buch teilweise mit ganz den gleichen, oder doch mit teilweise gleichbedeutenden Worten noch einmal gesagt wird, was schon 1, 1—3 von dem ganzen Buche gesagt war[45]). Dort (22, 10) wird im Unterschied von einem vereinzelten Verbot (10, 4), gehörte Laute von ganz untergeordneter Bedeutung, so gut das möglich wäre, durch Schriftzeichen wiederzugeben, dem Jo gesagt: „Versiegele nicht die Worte der Weissagung dieses Buches; denn die Zukunft ist nahe". Daß Jo diesem Befehl, der mit besonderer Schärfe 22, 18—20 wiederholt wird, nachgekommen sei, versichert er 1, 2, besonders deutlich durch die nachträgliche die nächsten Objekte des *ἐμαρτύρησεν* genauer bestimmende und gegen die später eingerissenen Mißdeutungen sichernde Apposition: *ὅσα εἶδεν*. Alles, was er geschaut hat, den gesamten Inhalt seiner im Zustande der Ekstase erlebten Visionen ohne Ausnahme hat er bezeugt. Daß dieses Selbstzeugnis des Vf's sich nicht auf die im 4. Ev dargestellte Predigt Jesu beziehen kann, ergibt sich aus den Bekenntnissen des 4. Evangelisten Jo 20, 30 und seiner Schüler 21, 24 f. cf V^5, 686 ff. 704 ff. Dasselbe ergibt sich aus den zahlreichen Stellen des 4. Ev's, aus welchen der aufmerksame Leser erkennt, daß der Evangelist unter Berücksichtigung älterer Evv nur eine Auswahl von Reden und

---

Gal 1, 6—12 beweist ja vielmehr, daß im Gegensatz zu menschlichen Lehrern Christus es sei, dessen direkter Belehrung er sein Ev verdanke cf zu Gl 1, 6—17 Bd IX^3, 48 ff. 55 ff. 63 ff. Auch 2 Kr 12, 1 soll *ἀποκάλ. κυρίου* wahrscheinlich auf Offenbarungen sich beziehen, deren Objekt Christus und deren Subjekt Jehovah sei, eine Meinung, die mit dem Zusammenhang des in sich geschlossenen Abschnittes 2 Ko 12, 1—9 unverträglich scheint. Fast gewinnt es den Anschein, als solle die Artikellosigkeit von *κυρίου* diese Deutung empfehlen; als ob Pl dasselbe nicht dutzendweise mit (Rm 1, 7; 1 Kr 1, 3; 2 Kr 1, 3 etc.) wie ohne hinzutretendes *Ἰησ. Χρ.* (1 Kr 7, 22. 39; 10, 21) gebraucht hätte. Wenn Hort ferner fordert, daß man *ἦν* ebenso wie auf *ἔδωκεν* auch auf *δεῖξαι* als das zu beiden Verben gehörige Objekt beziehen müsse, so hat er doch unter einer Menge angeblicher Parallelen (S. 5) kein Beispiel für ein Satzgefüge beigebracht wie das, welches sich nach dieser Satzkonstruktion ergeben würde: „(Eine) Selbstenthüllung Jesu Christi, welche Gott ihm gab (? gebot oder erlaubte) zu zeigen seinen Knechten, was bald geschehen muß." Hat denn der erhöhte Jesus in der Ap sein verhülltes Wesen enthüllt? Er ist ja vielmehr von 1, 13—17 an in einer sein Wesen eher verhüllenden als enthüllenden Gestalt dem Jo erschienen, und dieser hat nachher Jesus unter verschiedenen Bildern, wie dem eines geschlachteten Lammes (5, 6 f.) oder eines siegesgewissen Reiters (6. 2; 19, 11—16) nach seinen dem Jo und den Lesern der Ap längst wohlbekannten Taten der Erlösung und der Heilsverkündigung dargestellt gesehen.

[45]) Wie die Subjekte der redenden Personen in diesem Abschnitt: der zeigende Engel 22, 6. 9, Johannes v. 8, Jesus v. 16. 20^a, die Gemeinde v. 17^a. 20^b und vor allem das *μαρτυρῶ ἐγώ* v. 18 zu bestimmen sind, hat die Auslegung des Buchschlusses zu untersuchen, ist aber für die vorliegende Frage bedeutungslos.

Taten Jesu bieten wollte (z. B. 2, 23; 3, 2; 7, 3f.; 11, 1). Wie sollte er auch im Hinblick auf die gesamte im 4. Ev dargestellte Wirksamkeit Jesu das ὅσα εἶδεν geschrieben haben, während in diesem Buch so nachdrücklich bezeugt ist, daß Jesus seinen wunderbaren Taten eine im Vergleich mit dem Glauben fordernden Wort seiner Predigt und den auf ihn weissagenden Worten der Propheten nur untergeordnete Bedeutung beimißt (1, 46; 2, 18—22; 4, 48; 5, 39—47; 7, 3f.; 12, 16; 20, 29). Auch im Wortausdruck ist diese Apposition zu dem unmittelbar vorangehenden Objekt unverdächtig. Hier liegt nicht ein für griechische Ohren harter Wechsel des Kasus vor, wie Ap 1, 5 (Ἰησοῦ Χρ., ὁ μάρτυς ὁ πιστός) oder ein Wechsel des Numerus wie 1 Jo 5, 16 (αὐτῷ ... τοῖς ἁμαρτάνουσιν). Auch abgesehen von dem ὅσα (εἶδεν), scheint mir die Deutung von v. 2 auf die irdische Wirksamkeit Jesu dadurch ausgeschlossen zu sein, daß kein Leser auf den Gedanken kommen konnte, die Aoriste in v. 1 ἔδωκεν und ἐσήμανεν auf Vorgänge zu beziehen, die wenige Tage oder Wochen vor der Niederschrift der Ap stattgefunden hatten, und dagegen der Aorist εἶδεν auf die etwa 60 Jahre weiter zurückliegenden 3 Jahre, in welchen Jo als Jünger seinen Meister beinah ohne Unterbrechung begleitet hatte. Daß er aber von der Entstehung seines Buches in v. 1 und 2 in Aoristen redet, erklärt sich, wie schon bemerkt, daraus, daß er nach allgemeinem literarischen Brauch den ihm zugleich als Prolog dienenden Titel erst nach Vollendung seines Buches geschrieben hat. Auch die Anwendung des Artikels vor λόγον und vor μαρτυρίαν war in der Ordnung, weil der Leser schon aus v. 1 erkennen mußte, was er auch alsbald von 1, 17 an bestätigt finden sollte, daß Jo ein Wort Gottes und Zeugnis Jesu mit dem Auftrag der Mitteilung an die Gemeinde empfangen habe. Darum konnte sich hieran unmittelbar anschließen die Seligpreisung des Vorlesers und der Hörer der in diesem Buch geschriebenen prophetischen Worte unter der Bedingung, daß sie nicht nur Hörer, sondern Täter dieser Worte seien. Daß es sich um Verlesung des Buches in einer Versammlung handelt, ergibt sich daraus, daß neben dem einen Leser eine Vielheit von Hörern genannt wird; und daß dieses Lesen und Hören in gottesdienstlichen Versammlungen der christlichen Gemeinden stattfinden solle, war durch den schon im Titel des Buches und weiterhin von 1, 4—6 an immer wieder ausgesprochenen Charakter seines Inhalts geboten[46]).

[46]) Der Vorleser ist nur 1, 3 genannt, weiterhin nur die Hörer: 2, 7—3, 22; 13, 9; 22, 17. 18. Ob und wie weit entwickelt in den kleinasiatischen Gemeinden damals bereits die Dienststellung des ἀναγνώστης (*lector*) existirte, oder ob noch die in den jüdischen Synagogen übliche Verwendung hiefür geeignet scheinender Laien zulässig war (cf Bd III³, 234f. zu Lc 4, 16f.), wissen wir nicht. Keinerlei Antwort auf diese Frage finden wir bei Ignatius, Polykarp, Hermas (vis. II, 4, 3. Der Laie Hermas liest seine Apo-

Das Schlußwort der Seligpreisung *ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς*, nimmt das *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* von v. 1 wieder auf, welches 22, 6 buchstäblich wiederholt wird und sich auf den ganzen prophetischen Inhalt des Buches bezieht. Aber das Wort *καιρός*, das mit *χρόνος* nicht zu verwechseln ist und nicht wie dieses eine längere oder kürzere Zeitdauer bezeichnet, sondern Zeitpunkt heißt[47]), weist auf ein zukünftiges Einzelereignis von entscheidender Bedeutung hin. Dies ist die Wiederkunft Jesu, welche von ihm selbst im unmittelbaren Anschluß an das *ἃ δεῖ γεν. ἐν τάχει* 22, 7 und dann noch zweimal 22, 12. 20 mit den Worten *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ* als ein rasch und bald[48]) eintretendes Ereignis angekündigt und von der Gemeinde mit einem „Komm, Herr Jesu“ erwidert wird. Wenn oben S. 18 mit Recht gesagt wurde, daß Jo darin eine Mahnung erkennen mußte, nach Empfang der ihm zuteil gewordenen Offenbarungen mit deren Mitteilung an die Gemeinde nicht zu zögern, so will doch über dem *ἐν τάχει* nicht das *δεῖ* übersehen werden. Daß diese Offenbarungen der Gemeinde nicht vorenthalten werden dürfen, ist vor allem darin begründet, daß die zukünftigen Ereignisse, die den Hauptgegenstand der Ap ausmachen, not-

kalypse „mit den Presbytern“, d. h. vor ihren Ohren, nicht vor der Gemeinde), Didache, Barnabas. Aus dem sogen. 2 Clem. c. 19, 1 folgt nicht, daß diese Predigt „von einem Lector verfaßt sei“, sondern daß ein Geistlicher, wahrscheinlich ein Presbyter diese seine Predigt vorgelesen, nicht frei gesprochen hat. Durch Justin apol. I, 67 erfahren wir, daß die den Gottesdienst eröffnende Schriftverlesung in der Regel nicht, wie die nachfolgende Predigt, Sache des Bischofs war. Ob um 150 diesen Dienst ein Presbyter oder Diakon oder ein eigens für die Schriftverlesung angestellter Anagnost versah, ist unbekannt. — Die alte griechische, dann auch römische Sitte, daß der Vf seine Schrift in einem engeren Kreise vorlas, ehe er sie dem Buchhändler zur Weiterverbreitung überließ, hatte zur Folge, daß der Vf auch die ihm unbekannten zukünftigen Leser seines Buches nicht *οἱ ἀναγινώσκοντες*, sondern *οἱ ἀκούοντες* nannte so z. B. Polybius X, 9, 8.

[47]) Cf Ap 22, 10, ferner die Verbindung beider Worte AG 1, 7; 1 Th 5, 1, und die Verbindung vom *καιρός* mit *πληροῦσθαι* Mr 1, 15; Lc 1, 20 oder *συμπληροῦσθαι* Lc 9, 51; AG 2, 1, auch die Näherbestimmung von *καιρός* durch ein Einzelereignis im Genitiv Ap 11, 18; 2 Tm 4, 6; Lc 19, 44; Mr 11, 13. Dazu die ausführlichen, die Ap unmittelbar berührenden Erörterungen Bd V[3], 34f.

[48]) Es läßt sich keine scharfe Unterscheidung durchführen zwischen *ἐν τάχει* Ap 1, 1; 22, 6; Lc 18, 8; AG 12, 7; 22, 18 (*σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τ.*); 25, 4; Rm 16, 20 (im NT nur Hb 13, 26 und als v. l. 1 Tm 3, 14 vorkommenden *τάχιον*), b) *ταχύ* Ap 2, 16; 3, 11; 11, 14; 22, 7. 12. 20 (überall mit *ἔρχεσθαι*), c) *ταχέως* Jo 11, 31; Gl 1, 6; 1 Kr 4, 19 u. öfter bei Pl; Lc 14, 21; 16, 6; Mt 28, 7. 8; Mr 9, 39 (*οὐ ταχέως* nicht leicht, schwerlich), gar nicht in Ap, d) *τάχα* Rm 5, 7; Phlm 15 (vielleicht, möglicherweise) e) *ὡς τάχιστα* AG 17, 15 möglichst schnell und bald. Von der urspr. Bedeutung des Adj. *ταχύς* „rasch, schnell“ opp. *βραδύς* gehen die davon abgeleiteten Adverbialien sämtlich in die Bedeutung „binnen kurzem, in Bälde“ über, teilweise, wie unter c und d angemerkt, auch noch weiter ab von der Urbedeutung.

wendig geschehen müssen, damit Gottes Ratschluß in bezug auf die Menschheit verwirklicht werde[49]). Daraus ergibt sich aber sofort die praktische Forderung an alle Knechte Gottes, daß sie sich in ihrer Beurteilung des Weltlaufs sowie in ihrer Lebensführung mit dem Ratschluß Gottes und dem Ziel seiner Weltregierung, soweit er sie den Menschen durch seine Propheten enthüllt, vertraut machen und in Einklang setzen. Und dies wird um so notwendiger, je näher der Weltlauf seinem Endziel kommt oder, anders ausgedrückt, je näher die Wiederkunft Christi seiner Gemeinde rückt. Daß diese nahe sei, ist bekanntlich eine der joh. Ap keineswegs eigentümliche Verkündigung, sondern sie teilt dieselbe mit der Weissagung Jesu und ist getragen von der Überzeugung der Apostel Pt und Pl sowie seines eigenen Bruders Jk. In einer doppelten Richtung wird diese Erwartung verwertet, erstens zur Warnung vor dem Leichtsinn der Toren, welche innerhalb wie außerhalb der christlichen Gemeinde ohne Gefühl der Verantwortlichkeit für ihre irdische Lebenshaltung und ohne Gedanken an die Ewigkeit in Weltlust dahinleben, von denen daher auch zu fürchten ist, daß Jesus plötzlich und unerwartet, wie ein Dieb in der Nacht oder ein Hausherr, der lange verreist war, sie überraschen und zur Verantwortung ziehen werde[50]). Zweitens wird an die Nähe der Parusie Jesu erinnert, um die Frommen, die seiner Wiederkunft eingedenk geblieben sind und die Vorzeichen des Endes zu deuten versuchen, in der Geduld zu stärken und in lebendiger, weltüberwindender Hoffnung zu erhalten[51]). Dazu kommt aber drittens das offene Bekenntnis Jesu, daß kein Mensch und er selbst ebensowenig wie die Engel im Himmel von den Zeitläufen und Zeitpunkten der mit seiner Parusie verknüpften Endereignisse, sondern nur sein himmlischer Vater ein Wissen besitze (Mt 24, 36 f.; Mr 13, 32—37 cf Lc 12, 35—40). Dies wird noch überboten durch das Wort des auferstandenen und durch die Verklärung seiner menschlichen Natur der Überweltlichkeit Gottes teilhaftig gewordenen Jesus, daß seine Apostel von der Zeitdauer und den Zeitpunkten jener Endereig-

[49]) Wie in den übrigen Evv (Mt 16, 21; Mr 8, 31; Lc 24, 7. 26. 44) und in der AG 1, 16; 17, 3, ist auch im 4. Ev dieses ἔδει wiederholt in bezug auf die im AT geweissagten und in der Geschichte Jesu verwirklichten Ereignisse angewandt Jo 3, 14; 12, 34; 20, 9, mit dem gleichgiltigen Unterschied, daß an letzteren Stellen δεῖ nicht, wie Mt 24, 6; 26, 54 und in der Ap, mit γενέσθαι, sondern mit anderen, inhaltreicheren Verben verbunden ist, wie Mt 16, 21; Mr 8, 31; Lc 9, 22.

[50]) Mt 24, 37—25, 30; Lc 17, 26—37; 21, 34—36; 1 Th 5, 2—10; Rm 13, 11—14; 2 Pt 3, 2—30. Cf auch die drohende Mahnung der ebenso Gesinnten, das Ende des eigenen Lebenslaufes zu bedenken Lc 12, 16—21; 16, 19—31.

[51]) Mt 24, 32—35; Mr 13, 28—31; Lc 21, 29—33; 1 Th 4, 13—18; 2 Th 2, 1—12; Phl 4, 1—6; Jk 5, 7—9; 1 Pt 1, 5. 13—21; Jo 6, 39. 40. 44. 54; 1 Jo 2, 18—25; Ap 1, 5—7. 9.

nisse keine Kenntnis besitzen können und sollen, weil der Vater die Bestimmung dieser Zeiten seiner Macht vorbehalten habe (AG 1, 6 f.). Daß diese feierlichen Versicherungen Jesu für die apostolische Kirche und ihre führenden Männer maßgebend geblieben sind, beweisen erstens die teils vor teils nach der Zerstörung Jerusalems ihre Evangelien schreibenden Männer, welche kein Bedenken getragen haben, diese Worte Jesu den Gemeinden bekanntzugeben. Zweitens ergibt sich aus Jo 21, 21—23, daß auch die Schüler des 4. Ev's der gleichen Überzeugung gewesen sind (cf Bd IV[5], 701 ff.). Darum lehnt auch Pl jede Belehrung der Gemeinden über jene *χρόνοι καὶ καιροί* ab und erklärt Erörterungen über dieselben für nutzlos 1 Th 5, 1 f. Während er es gelegentlich wie etwas selbstverständliches ausspricht, daß er selbst zu den Menschen gehöre, welche die Wiederkunft Jesu noch erleben werden (1 Th 4, 15—17; 1 Kr 15, 51—53), und wie sehr es seinem natürlichen Wunsche entsprechen würde, so bald als möglich, sei es auch durch den Tod, in die himmlische Heimat zu dem erhöhten Christus versetzt zu werden, gibt er uns doch 2 Kr 5, 1—10; Phl 1, 22—26; 2 Tm 4, 7 f. deutlich genug zu verstehen, daß er diesen Wunsch nicht zu einem Gegenstand anhaltenden Gebetes und noch weniger die Erwartung der Wiederkunft Jesu binnen einer Frist von wenigen Jahren zu einem Artikel des christlichen Glaubens gemacht wissen will.

Der Bucheingang 1, 4—8.

Das Buch, dessen Inhalt der Vf auf dem Titelblatt als eine von Jesus Christus und letztlich von Gott herrührende, durch Engelwirkung ihm übermittelte und für die Christenheit bestimmte Enthüllung zukünftiger Ereignisse bezeichnet hat (1, 1—2), eröffnet er mit der Grußüberschrift eines von ihm an die 7 Christengemeinden der Provinz Asien gerichteten Sendschreibens (v. 4—6). Wie aber an den ausführlichen Buchtitel ein warmer Hinweis der Leser auf den Segen rechter Verwendung dieses prophetischen Buches sich anschließt (v. 3), so folgt auf die viel ausführlichere Grußüberschrift des Sendschreibens eine überaus feierliche Ankündigung des aller Welt sichtbaren, für seine Feinde erschrecklichen Wiederkommens Jesu vom Himmel (v. 7) und ein eben hierauf bezügliches unmittelbar von Gott dem Allmächtigen gesprochenes Schlußwort (v. 8). Hierauf erst beginnt der Bericht des Jo über seine erste Vision (1, 9—3, 22). Man darf daher sagen, daß der Abschnitt 1, 4—8 so ziemlich dem entspricht, was die alten Rhetoren *Exordium orationis*[52]) oder auch *introitus*

[52]) Cf die Definition der dem Cicero zugeschriebenen Schrift des Auctor ad Herennium I, 3 mit den offensichtlich späteren Zusätzen in Klammern s. die Sonderausgabe von Fr. Marx 1894: *Exordium est prooemium*

operis nannten [53]). Daß diese Einleitung oder dieses Vorwort [54]) nicht nur für die in der Grußüberschrift des Briefes genannten 7 kleinasiatischen Gemeinden bestimmt war, ergibt sich aus dem alle Christen umfassenden τοῖς δούλοις αὐτοῦ 1, 1 und dem ebenso umfassenden Schlußgruß 22, 1, welcher nach dem unverfälschten Text lautet: „Die Gnade des Herrn Jesu sei mit allen." Das ganze Buch ist ein einziges zur Verbreitung in der ganzen Christenheit, der auf das Kommen ihres Bräutigams wartenden Braut Jesu (21, 2—9; 22, 1. 17) bestimmtes Sendschreiben [55]).

Hieran ändert die gleichfalls unanfechtbare Tatsache nichts, daß dieses „Buch der Prophetie", ebenso wie das 4. Ev, 10 oder 20 Jahre lang nur in dem engeren Kreis, für den es zunächst bestimmt war, verbreitet und gelesen wurde.

Der von unechten alten und neueren Änderungen gereinigte Text des Prologs lautet in buchstäblicher, aber mit einigen erläuternden Zusätzen versehenen Übersetzung also: Johannes (wünscht) den 7 Gemeinden in Asien Gnade und Friede von (dem, dessen Name ist) der Seiende und (welcher) war und der Kommende, und von den 7 Geistern, die vor seinem Throne (stehen), und von Jesus Christus, (welcher ist) der treue Zeuge, der Erstgeborene der Toten und der Herrscher der Könige der Erde, dem der uns liebt und uns erlöst hat von unseren Sünden durch sein Blut und uns gemacht hat zu einem Königreich (und) zu Priestern (die) seinem Gott und Vater (dienen). Ihm (gehört oder gebührt) die Ehre und die Kraft in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen. — Siehe, er kommt mit den Wolken, und sehen wird ihn jedes Auge, auch die, welche ihn erstochen haben. Ja, Amen. — Ich bin das A und das O, sagt Gott der Herr, der Seiende und der (welcher) war und der Kommende, der Allgewaltige."

Die von Jo gewählte Form des Eingangsgrußes ist im wesentlichen dieselbe, welche schon vor ihm Pl, Pt und Judas an die

---

orationis, per quod animus auditoris ⟨vel judicis⟩ *constituitur* ⟨vel apparatur⟩ *ad audiendum.* Auch was Cicero de oratore c. 27 § 122 sagt: *te et summos oratores in dicendi exordio permoveri* wird bestätigt durch den unvergleichlich erregten Ton des Jo in diesem seinem Exordium.

[53]) Plin. nat. hist. (nach Detlefsens Bezifferung) VI, 141 ⟨in⟩ *introitu* ⟨hujus⟩ *operis*, was auf eine Stelle im Anfang desselben lib. VI zurückweist. Cf ähnliches bei Quintilian.

[54]) *πρόλογος* (cf die Überschrift des Übersetzers der Sprüche seines Großvaters des Siraciden Jesus); *προοίμιον* z. B. in dem alten Inhaltsverzeichnis der jüd. Archäol. des Josephus, sonst häufig im uneigentlichen Sinn.

[55]) Cf hiezu und zu den folgenden Sätzen oben S. 41f. 48ff. und das S. 13ff. zu 1, 1 Bemerkte.

Spitze ihrer Briefe gestellt haben[56]), nämlich die ins Christliche übersetzte, übrigens aber seit unvordenklichen Zeiten von Semiten und Griechen in ihren Briefen angewandte, längst auch von den Römern angeeignete Form[57]). In der Urform führt der Briefschreiber sich mit seinem Namen als eine dritte Person im Nominativ und ebenso die Briefempfänger im Dativ ein, woran sich dann der Glückwunsch, meistens χαίρειν oder εἰρήνη oder beides oder auch andere ähnliche Worte als unentbehrliche Ergänzung unmittelbar anschließen. Erst nach Abschluß der Grußüberschrift pflegt der Briefschreiber von sich in erster Person zu reden, gelegentlich auch mit Wiederholung seines Namens[58]). Die einzige stilistische Änderung, welche in der christlichen Literatur schon vor Abfassung der Ap. sich eingebürgert hat, besteht darin, daß der

[56]) Das NT enthält nur einen von einem Nichtchristen geschriebenen Brief AG 23, 26—30. Ebenso wenig christlichen Anstrich zeigt mit bewußter Absicht Anfang und Schluß des Synodalschreibens AG 15, 23. 29 cf Bd V, 536. 542. Auch Jk 1, 1 ist der heidnische Gruß χαίρειν ohne jede religiöse Zutat gewählt und gerade an dieses Wort die erste Lehraussage c. 1, 2 angeknüpft. Ein Heide hätte einem Sohn oder Freunde 3 Jo 1—2 schreiben können, wohingegen 2 Jo 1—3 sich zwar auch teilweise von dem vorwiegenden Typus der ntl Briefe unabhängig zeigt, ihn aber doch v. 3 deutlich wiedergibt. Einen festgeprägten Typus zeigen die Briefe des Pl: Auf die Nennung des Briefverfassers im Nominativ und der Empfänger im Dativ folgt grammatisch unabhängig χάρις (in den Gemeindebriefen ὑμῖν) καὶ εἰρήνη Rm 1, 1—7; 1 Kr, 2 Kr, Gl, Eph (in diesem ähnlich auch 6, 23 f.) usw., nur 1 Tm 1, 1 f.; 2 Tm 1 f. mit ἔλεος zwischen diesen zwei Worten, endlich mit ἀπό Nennung Gottes des Vaters und Jesu Christi als der Quelle dieser Gnadengüter. Ähnlich auch Jud 1 f., nur daß die Namen Gottes und Christi zur Benennung der Briefempfänger gezogen sind, dies auch 1 Pt 1, 1, dieselben 2 Pt 1, 1 f. doppelt, sowohl vor als nach χάρις κτλ. Während die Briefe des Pt und Jud außerdem auch noch in dem Zusatz zum Grußwunsch πληθυνθείη übereinstimmen (so Dan 6, 26, aber nicht in LXX, sondern erst bei dem nachchristlichen Theodotion), ist nur 1 Pt 1, 2 zwischen die Namen des Vaters und Christi der des hl. Geistes gestellt, wie Ap 1, 4. Diese trinitarische Grußform bei Pl nur im Schlußgruß 2 Kr 13, 13, aber in der Ordnung: Christus, Gott, hl. Geist, also abweichend sowohl von 1 Pt und Ap, als von der Taufformel Mt 28, 19 cf Bd I[4], 724 f.

[57]) Die aramäisch geschriebenen Erlasse des Artaxerxes Longimanus an seine Beamten Esra 4, 17—22; an Esra c. 7, 12—26, sowie die Berichte der Beamten an diesen König c. 4, 11—16, ein ähnlicher Bericht an Darius 5, 6—17 und Erlaß des Darius an seine Völker, Dan 6, 26—28 haben, soweit sie nicht durch Abkürzung in dieser Beziehung versagen, sämtlich als Gruß das Wort Friede. So Esra 4, 17 „Friede und so weiter", Esra 5, 7 „voller Friede", Dan 3, 31 u. 6, 26 „euer Friede möge sich mehren". — Letztere Formel auch in den 3 aram. Sendschreiben des jüngeren Gamaliel Dalman, Aram. Dialektproben S. 3), eines Zeitgenossen der joh. Ap s. m. Einl I[3], 23 A 18. Dagegen ganz griechisch mit χαίρειν in dem Briefwechsel des Hohenpriesters und des Synedriums mit den Spartiaten 1 Makk 12, 6. 20; 14, 20. Cf auch 15, 2. 16. Beide Grußformen, die semitische mit der griechischen verbunden 2 Makk 1, 1.

[58]) So Paulus 2 Kr 10, 1; Gl 5, 2; Eph 3, 1; Kl 1, 23; 4, 18; 2 Th 3, 17; Phlm 9. 19.

Grußwunsch, um ihn reicher gestalten zu können, grammatisch von den voranstehenden Benennungen des Briefschreibers und der Briefempfänger unabhängig gestellt wird (cf Bd IX³, 30ff.). In diesen Formfragen folgt Jo Ap 1, 4. 9ff. seinen Vorgängern auf dem Gebiet christlicher Briefstellerei und zugleich dem Arbeitsgebiet der Heidenmission. Die Gemeinden der Provinz Asien waren eine Frucht der mehrjährigen Arbeit des Pl und seiner Gehilfen Aquila, Silvanus und Timotheus, wenn auch nicht die Existenz aller Ap 1, 11 genannten Gemeinden sich so hoch hinauf verfolgen läßt, und wir wissen aus 2 Pt 3, 15f., selbst wenn dieser Brief unecht wäre, daß die Briefe des Pl lange vor Abfassung der Ap in christlichen Kreisen viel gelesen wurden. Der 1. Brief des Pt, mit dessen Grußüberschrift diejenige der Ap in einem Punkte sich nahe berührt (s. vorhin A 56 a. E.), ist unter anderem auch an die Christen der Provinz Asien, also an dieselben Gemeinden wie der große apokalyptische Brief des Jo gerichtet, und Silvanus, der Mitbegründer der Kirche in dieser Provinz ist es, durch dessen Hand und Feder nach richtiger Deutung von 1 Pt 5, 12 Pt seinen ersten Brief geschrieben hat. Was ist also natürlicher, als daß Jo, der vor Abfassung der Ap drei Jahrzehnte lang auf demselben Boden seine kirchenleitende Tätigkeit geübt hat, wie sie Clemens Al. (quis dives salv. 42) und Leucius Charinus (s. oben S. 23ff.) uns geschildert haben, im Laufe einer so langen Zeit, sich den in diesem kirchlichen Kreise üblichen Formen und dem Ton des schriftlichen wie des mündlichen Verkehrs bis zu einem gewissen Grade angepaßt hat. Jo hat damit nichts von seiner Eigenart eingebüßt. Sie kommt besonders in diesem Exordium, wo er noch selbst der Redende und nicht der Berichterstatter über gehörte Stimmen aus einer anderen Welt ist, zu kraftvollem Ausdruck. Von Nachahmung einer älteren Vorlage kann keine Rede sein.

Daß er die Güter, welche er den asiatischen Gemeinden anwünscht, ausdrücklich auf deren göttliche Quelle zurückführt, gehört allerdings zu der christlichen Umgestaltung der üblichen Grußform, die er sich angeeignet hat. Schon das Wort *χάρις*, das weder die jüdischen noch die griechischen und römischen Briefschreiber an solcher Stelle anzuwenden pflegten, weist auf diese Quelle hin und dies um so mehr, da er es vor das semitische *εἰρήνη* stellt. Aber den dreiteiligen Ausdruck, womit er dieselbe bezeichnet, hat Jo, wie es scheint, zuerst in die Sprache der Christen eingeführt. Das erste, seinerseits wieder dreiteilige Glied des Grußes lautet: *ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*[59]). An der ersten der 4 Stellen, wo die Ap. diese Benennung Gottes des

[59]) Dieser Text ist, abgesehen von *ἀπό*, hier wie 1, 8; 4, 8 (mit der Umstellung von *ὁ ἦν* vor *ὁ ὤν*); 11, 17 (ohne *ὁ ἐρχόμενος*, weil dort das Kommen Gottes zum Gericht als vollendete Tatsache durch eine Reihe von

Vaters anwendet, zeigt das vorangestellte *ἀπό*, das an den andern Stellen fehlt, besonders deutlich, daß die drei trotz ihrer Abhängigkeit von *ἀπό* im Nominativ an diese Präposition angehängten Verbalformen absichtlich als Indeclinabilia behandelt, d. h. als bereits festgeprägte, von anderwärtsher gegebene Begriffe gekennzeichnet sind. Am allerstärksten kommt diese Absicht zum Ausdruck in dem *ὁ „ἦν“*, was man deutsch wiedergeben könnte durch: der „Er war“ [60]). Dies weist uns unverkennbar auf die Antwort, welche Moses bei seiner Berufung zum Befreier und Führer seines Volks von Gott selbst auf seine Frage erhielt, welchen Namen er seinen Volksgenossen gegenüber dem Gott seiner und und ihrer Väter im Gegensatz zu den Göttern der Ägypter und der übrigen Heidenvölker geben solle [61]). Sie lautet: „Ich werde sein, der ich sein werde. So sollst du zu den Kindern Israels sagen: [der] ‚Ich werde sein‘ hat mich zu euch gesandt“, und in Wiederholung desselben Befehles (v. 15) nochmals: „So sollst du zu den Kindern Israel sagen: Jahweh, der Gott eurer Väter . . . hat mich zu euch gesandt. Dies ist mein Name für immer, und dieser (Name) ist es, mit dem man meiner gedenken soll von Geschlecht zu Geschlecht.“ Noch zweimal bei einer späteren Kundgebung Gottes an Moses 6, 3 und 6, 6 bekommt dieser zu hören: „Ich bin Jahweh“ und wird darüber belehrt, daß dieser Jahwehname fortan das Merkzeichen seines besonderen Verhältnisses zu Israel sein soll. Die freie Ausgestaltung dieser Deutung dieses

---

Aoristen ausgedrückt ist) und 16, 5 (wo statt dessen *ὁ ὅσιος* steht und zur Erklärung dieses Attributs gleichfalls von dem partiellen Vollzug des göttlichen Gerichtes die Rede ist) völlig gesichert, auch durch die Min 1, deren Text Erasmus glaubte von dem kühnen Solöcismus reinigen zu müssen, indem er drucken ließ: *ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν καὶ ὃς ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* cf Delitzsch. In seiner 2. Ausgabe von 1519 ist *ὁ ἦν* gedruckt und dazu im Druckfehlerverzeichnis *aliud exemplar habet ὃς ἦν*, was eine häßliche Verhüllung der Wahrheit ist. Cf Delitzsch I, 20; II, 8 und oben S. 114.

[60]) S. die Umschreibung oben S. 60. Das von Erasmus ebenso unmöglich wie *ἀπὸ ὁ ὤν* befundene *ἀπὸ . . ὁ ἦν* war oder schien dem Jo unvermeidlich, weil das griech. Imperfectum kein vom Praesens verschiedenes Participium hat. — Übrigens bietet eine gewisse Analogie das bei den griech. Grammatikern, aber auch schon bei Klassikern bräuchliche *τό* zur Einführung einzelner Redeteile oder ganzer Sätze cf Kühner-Gerth I, B, § 351, 2 S. 285 a. E. Winer-Schmiedel § 10, 1 S. 92 und die hier folgende A 61, auch das ntl *τὸ ναί, τὸ ἀμήν* und sogar *ὁ ἀμήν* Ap 3, 14.

[61]) Ex 3, 14. Schon LXX hat, wie auch neuere jüdische und deutsche Übersetzer nicht eben genau übersetzt: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν* und *ὁ ὢν ἀπέσταλκε πρὸς ὑμᾶς*, was eher den Gedanken der endlosen Existenz und des unveränderlichen Wesens ausdrückt, als den durch das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה und das den Namen Jahweh ersetzende אֶהְיֶה am Schluß und durch den Zusammenhang der Rede ausgedrückten Gedanken, daß Gott im Laufe der Geschichte sich an Israel durch rettende Taten als den ewig Lebendigen erweisen werde, cf Ex 6, 3, wo LXX ebenso wie 6, 6, wo der Name Subjekt ist, das שְׁמִי יהוה durch *τὸ ὄνομα μου κύριος* völlig verdunkelt.

israelitischen Gottesnamens, welche v. 8 wiederum in einer Selbstaussage Gottes vorkommt, mag durch Jes 41, 4 mitbestimmt sein, wo der hebr. Text sagt: „Ich Jahweh bin Erster und bin bei den Letzten“ [62]). Jedenfalls aber ist durch die Wiederholung von Ex 19, 6 in Ap 1, 5^{b} (cf 5, 6; 20, 6; 1 Pt 2, 5. 9) gesichert, daß Jo hier seine kühne Ausgestaltung des Gedankens von Ex 3, 14 unter dem bestimmenden Einfluß der Erinnerung an die Grundlegung der atl Theokratie gewagt hat. Gleichwohl ist sehr beachtenswert, worauf A. Schlatter aufmerksam gemacht hat [63]), daß ein angesehener Rabbi Isaak im 2. Jahrhundert n. Chr. das Gotteswort in Ex 3, 14 f. folgendermaßen umschreibt: „Sage ihnen: Ich bin der, welcher gewesen ist, und ich bin jetzt, und ich bin der, welcher in Zukunft kommen wird. Darum heißt es hier dreimal אהיה“ [63]). Da niemand für möglich halten wird, daß dieser Rabbi seine Weisheit aus der joh. Ap geschöpft hat, darf als bewiesen gelten, daß Jo hier wiedergibt, was er in jungen Jahren in der Synagoge gehört hat.

Man könnte fragen, ob es sich mit dem, was v. 4^{b} weiter folgt: *καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων, ἃ* [64]) *ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ* nicht ebenso verhalte. Im lateinischen Abendland ist es uralte Tradition gewesen, diese Worte als eine Bezugnahme auf Jes 11, 2 zu deuten, wo man die Siebenzahl der Geister am Throne Gottes wiedergefunden zu haben meinte in dem *spiritus septiformis* d. h. in der Aufzählung der Geistesgaben, welche dem verheißenen Sohne Isai's geschenkt werden sollen [65]). Man übersah den Übelstand,

[62]) LXX *ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγώ εἰμι.* Cf die gleichbedeutenden Sätze Jes 44, 6; 48, 12.

[63]) Beiträge XVI, 3 S. 12 cf auch Wünsche's Übersetzung des Midrasch R. S. 41. Über die Person dieses Jizchaak s. Bacher, Agada der Tanaiten II, 397—399, kürzer ebenso Strack, Einl. in den Talmud 4. Aufl. S. 95 „oft in Mechilta und Sifre erwähnt“. Auch Tosefta I, 1 u. 15; II, 5 (Zuckermandel p. 25, 1; 26, 27; 27, 4).

[64]) So CQ, viele Min, darunter auch m (die Hs von Meteoron S. 102), dazu + *εστιν* P und einige Min., darunter 1; *των ενωπιον* ℵA. Auf die Übersetzungen ist in solchen Fällen wenig Verlaß; wenn z. B. h schreibt: *et a septem spiritibus et quae in conspectu troni ejus sunt.*

[65]) Vict. p. 16, 8 *septiformi spiritu* (als ob dies das joh. Textwort wäre) *in Esaia legimus: „spiritus sapientiae et . . . spiritus timoris dei“. isti spiritus unius scilicet dona sunt spiritus sancti.* Hier. in seiner Umarbeitung p. 17, 13 schickt nur den Text Ap 1, 4^{b} voraus. Cf ferner Vict. p. 26, 10; 86, 3; 90, 4. Das unter dem überwiegenden Einfluß des Hieron. entstandene Decretum Damasi von 382 (s. oben S. 77) nach der kritischen Ausg. von Turner Journ. of theol. stud. I, 556 f. beginnt: *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso Papa de explanatione fidei. Prius agendum est de spiritu septiformi, qui in Christo requiescit.* Für die einzelnen Jes 11, 2 angeführten Attribute des Geistes (*spiritus sapientiae* etc.) werden biblische Belege beigebracht. Es folgt ein zweiter Abschnitt mit der Überschrift: *Nominum autem Christi dispensatio* mit ebensolchen Bibelstellen. Hierauf der Bibelkanon mit der Einleitung: *Item dictum est: Nunc vero de scripturis sanctis agendum est, quid universalis catholica*

daß dort nicht 7 gesonderte Geister Gottes oder 7 verschiedene Gestalten des neuen hl. Geistes genannt sind, sondern 6 Gaben und Wirkungen des sie alle verleihenden und wirkenden Geistes Jahwes, und daß Jesaja je nach Bedarf auch noch andere Charismata an dieser Stelle hätte aufzählen können, z. B. den Geist der Prophetie (Ap 19, 10) oder die Gabe der Krankenheilung durch Gebet (1 Kr 12, 9). Was auf den ersten Blick befremden könnte, ist vor allem, daß Jo nicht von 7 Geistern redet, neben denen es vielleicht noch manche andere geben könnte, sondern sie mit dem Artikel wie eine bekannte Größe einführt. Dies erklärt sich aber einfach genug daraus, daß er dieses Proömion erst geschrieben hat, nachdem er mindestens die erste Vision gehabt hat. Gleich zum Beginn der 2. Vision 4, 5 erblickt er vor dem Throne Gottes 7 brennende Fackeln, von denen er weiß, daß sie „die 7 Geister Gottes" sind, und die er eben dadurch von anderen ebendort befindlichen Wesen unterscheidet. Auch die Frage, wodurch Jo sich zu dieser bestimmten Deutung berechtigt glaubte, beantwortet sich sofort durch das, was er gleich nachher in derselben Vision zu sehen bekommt. Nach 5, 6 sieht er Jesus „als ein geschlachtetes Lamm mit 7 Hörnern und 7 Augen" an seinem Haupt und kann daraufhin sagen „welche sind die 7 auf die ganze Erde gesandten Geister Gottes". An dem Jesus, den er am Kreuz hat hängen sehen (Jo 19, 35), waren diese Hörner und Augen nicht zu sehen. Aber der verklärte und zum Throne erhöhte Jesus, welcher dem Jo nach 1, 1—3 den gesamten Inhalt dieses Buches enthüllt hat, wollte ihn diese Geisteskräfte im Bilde schauen lassen und ihn dadurch an seinen Kreuzestod erinnern. Sie sind ebensowenig wie die 4 Lebewesen am Throne und die 24 Ältesten um den Thron herum, Fleisch vom Fleisch geboren, sondern Geister oder, genauer ausgedrückt, der ewige Geist Gottes in der Mannigfaltigkeit seiner geschichtlichen Wirkungen und zugleich der Geist Jesu, welcher schon in seinen Fleischestagen von ihm erfüllt war, so daß sie als Hörner und Augen des zur Schlachtbank geschleppten Jesus dargestellt werden konnten, welcher aber erst recht seit der Auferstehung und Erhöhung Jesu der Geist Jesu zu nennen ist, weil er durch Vermittlung des in eigener Person durch denselben verklärten Jesus über seine Gemeinde ausgegossen ist und nicht aufhört sich durch Wort und Tat in und an der Christenheit

---

recipiat ecclesia et quid vetare debeat. Zu Jes 11, 2 verbreitet sich Hieron. wiederholt (Vallarsi IV, 65 u. 157) über die Siebenzahl, ohne jedoch das Wort *septiformis* zu gebrauchen. Cassiodor (ed. Maffei p. 208) zu Ap 4, 5 *septem spiritus id est angeli* nach Tobias 12, 15, schon p. 201 von ihm citirt; dagegen p. 209 zu Ap 5, 1 *septem sigillis id est spiritu septiformi.* Beda paraphrasirt wieder richtig nach der abendländischen Tradition p. 343 Ap 1, 4, p. 357 Ap 4, 5 *unum spiritum dicit septiformem, unus enim est spiritus* cf p. 360 zu 5, 6.

zu bezeugen[66]). Daß diese in 4, 5 und 5, 6 vorliegenden Gedanken dem Anschauungskreis der joh. Schriften entsprechen, ist nicht schwer zu zeigen[67]). Auffallend aber ist an der Deutung der 7 Hörner und 7 Augen des geschlachteten Lammes erstens, daß von den 7 Augen des Lammes, welche die 7 Geister Gottes sein sollen, gesagt ist, daß sie gesandt worden seien (ἀπεσταλμένοι), während man denken sollte, daß von ihnen, die regelmäßig dienstbereit am Throne Gottes stehen, wie die Engel Gottes, vielmehr durch ein ἀποστελλόμενοι ausgedrückt werde, daß sie je nach Bedarf vom Throne Gottes als dienstbare Geister ausgesandt werden[68]). Dies sagt Jo hier nicht, sondern spricht von einer vollendeten geschichtlichen Tatsache. Der hl. Geist Gottes und des zu ihm erhöhten Herrn Jesus ist am 50. Tage nach dessen Auferstehung ein für allemal über seine Jünger und die gläubigen Hörer ihrer Predigt ausgegossen. Von da aus erklärt sich auch das Zweite, was bei flüchtiger Lesung befremden könnte, das hinzutretende εἰς πᾶσαν τὴν γῆν[69]). Mag das immerhin in bewußter

[66]) Für den Gedanken Ap 4, 5; 5, 6 gewinnt man nichts Wesentliches durch die nicht unwahrscheinliche Annahme, daß Jo durch seine Vision an das Sach 3, 6—10 überlieferte Traumgesicht des Propheten, einen in bezug auf Text, Entstehungszeit und Deutung noch immer strittigen Abschnitt, erinnert wurde. Ist der Sach 3, 8 als Sproß benannte Mann, wie man nach 6, 12 annehmen muß, der Davidide Serubabel, unter dem der Bau des zweiten Tempels glücklichen Fortgang haben wird, so konnte das an Jes 11, 1 erinnern, wenn auch dort nicht das gleiche Wort (צֶמַח), sondern abwechselnd חֹטֶר und נֵצֶר dafür steht. Ist nach dem Zusammenhang beider Stellen (Jes 11, 1—10; Sach 3, 10; 4, 7—10) Serubabel als Messias gedacht, so weiß man noch keineswegs, was der Stein mit 7 Augen, oder der Stein, auf den 7 Augen gerichtet sind, bedeutet, cf die Übersicht von Buhl Prot. RE. XVII (a. 1906) S. 297. Aber auch der siebenarmige Leuchter Sach 4, 2 erinnert wieder an Ap 4, 5, wie auch die 2 Ölbäume Sach 4, 3—14 an Ap 11, 4.

[67]) Nach Ap 2, 1 = 2, 7 etc. spricht das, was Jesus den Gemeinden sagt, genauer ausgedrückt, der hl. Geist, und nach 19, 10 ist das, was Jesus (der treue Zeuge c. 1, 5; 3, 14) bezeugt, identisch mit dem (in der Gemeinde waltenden und durch Propheten wie Jo zur Gemeinde redenden) Geist der Prophetie. Auch nach Jo 7, 39; 14, 16. 26; 15, 26; 20, 22 ist der hl. Geist, welcher die christliche Gemeinde im Unterschied von der Welt beseelt, der Geist des verklärten Jesus, cf AG 16, 6—7 τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ; Rm 8, 9. 11; Phl 1, 19; 2 Th 2, 8 cf auch 2 Kr 3, 17.

[68]) Nach AG 2, 33 hat Pt verkündigt, daß die atl Weissagung eines neuen Geistes sich zunächst an Jesus durch seine Auferstehung und Himmelfahrt erfüllt habe, und daß Jesus selbst den ihm zuteil gewordenen hl. Geist am Pfingstfest über die Gemeinde ausgegossen habe.

[69]) Hb 1, 14. Die Myriaden von Engeln stehen und dienen dem Throne Gottes Dan 7, 10. 16 und werden von dort in die Welt ausgesandt Hiob 1, 6. 12; 2, 1—7. Einer der 7 vornehmsten dieser am Throne Gottes stehenden Engel (Ap 8, 2) heißt Raphael Tob 12, 15, der unter anderem auch die Gebete der Frommen vor Gott bringt Tob 12, 12 (Ap 8, 3); ein anderer Michael Dan 10, 13; 12, 1; Ap 12, 7; ein dritter Gabriel Dan 8, 16; 9, 21; Lc 1, 19. 26. — Auch von menschlichen Dienern im Verhältnis zu ihrem menschlichen Herrn Gen 41, 46; 1 Reg 10, 8. Daß Ap 4, 5 dies auch von dem siebenfachen

oder unbewußter Erinnerung an Sach 4, 10 geschrieben sein [70]), so kann doch der Gedanke des Jo nicht dorther geflossen sein. Denn von der geschichtlichen Tatsache der erstmaligen Ausgießung des hl. Geistes, die für alle Zukunft, solange eine von Gottes und Jesu Geist beseelte Gemeinde auf Erden lebt und auf die Wiederkunft ihres Herrn wartet, gilt, liegt Sach 4, 5 nicht die geringste Andeutung vor. Dahingegen ist dieser Gedanke in der apostolischen Kirche von ihren ersten Tagen an lebendig geblieben. Pt in seiner Pfingstpredigt beruft sich AG 2, 16—21 (cf 2, 38; 8, 12—18; 9, 17 f.; 10, 44—48; 19, 2—6) auf das Prophetenwort, welches ankündigt, daß Gott in den letzten Tagen seinen Geist über alles Fleisch ausgießen werde. Auf die Jahrhunderte der prophetenlosen Zeit in der vorchristlichen Gottesgemeinde soll eine Epoche folgen, in welcher nicht wie damals je und dann einzelne Propheten auftreten, sondern alle Stände und Geschlechter, die in der neuen Gottesgemeinde vertreten sein werden, sollen des prophetischen Geistes und aller Arten seiner Wirkung teilhaftig werden, ehe der Tag des Weltgerichtes kommt. Über das Ende des gegenwärtigen Weltlaufes hinaus sollen diese Wirkungen des hl. Geistes nicht andauern; denn dann werden sie für die Gemeinde durch Vollkommeneres ersetzt werden (1 Kr 13, 8—12). Aber bis über die Schwelle des ersten Jahrhunderts n. Chr. hat die Deutung, die Pt am Pfingsttag des J. 30 dem Tagesereignis im Lichte der atl Weissagung gegeben hat, ebenso wie die entsprechende Verheißung Jesu, sich glänzend bewährt [71]). Die AG in ihren allgemeinen Aussagen über die charismatischen Erscheinungen wie in Einzelbeispielen (AG 11, 28; 13, 1. 4; 15, 28. 32; 20, 23; 21, 9. 10 f.) und die Briefe der in der heidenchristlichen Kirche hervorragenden Männer wie Pl und Ignatius beweisen es. Darum konnte auch Jo von den 7 Augen des auf halber Höhe des Thrones Gottes und inmitten der den Thron umgebenden Geister stehenden Lammes sagen, sie seien ein Sinnbild der in die weite Welt hinausgesandten Geister Gottes. Daß er unter diesen 7 Geistern Gottes nicht ebenso wie unter den 4 Cherubsgestalten und den 24 Ältesten eine den angegebenen Ziffern entsprechende Anzahl dienstbarer Geister verstanden haben will, sondern

---

Geiste Gottes gesagt ist, bedeutet nichts anderes, als daß dieser Geist ebenso wie die Engel (Ps 103, 20—22) und wie Jesus nach wie vor seiner Verklärung, den Willen Gottes des Allmächtigen auszurichten bereit und damit beschäftigt ist. Daß der hl. Geist in seinen mannigfaltigen Auswirkungen dem Willen des Allmächtigen unterworfen sei, konnte die ersten Leser der Ap nicht befremden, die von dem Gründer ihrer Kirchen Worte zu hören gewohnt waren, wie jenes *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* 1 Kr 14, 32 mit seiner Begründung durch Pl.

[70]) Sach 4, 10, wo in Rücksicht auf Sach 3, 9 (s. vorhin A 66) gesagt wird von den „7 Augen Jahwehs, welche über die ganze Erde hinschweifen", LXX *οἱ ἐπιβλέποντες ἐπὶ πᾶσαν* (כל) *τὴν γῆν*.

[71]) Mt 10, 20. 40 f.; 23, 34; Lc 11, 49; Jo 7, 37—39; 15, 26; 16, 13; 20, 22.

den einen und in seiner Art einzigen hl. Geist Gottes und Jesu, der nicht wie jene *πνεύματα λειτουργικά* im Gebiet des Naturlebens den Willen Gottes verwirklicht, sondern im Geistesleben der Gemeinde Jesu waltet und schöpferisch tätig ist: das ist schon durch die Stelle ausgedrückt, die der siebengestaltige Geist sowohl in dem Gruß des Jo, wie in dem Visionsbilde 4, 5; 5, 6 zwischen dem allmächtigen Gott und Jesus einnimmt.

Die Zahl 7 ist ebensowenig wie an den zahlreichen anderen Stellen, wo Jo sie gebraucht [72]), oder wie die anderen Zahlen, die in seinen Visionsbildern zur Veranschaulichung von Gedanken dienen, als solche anzusehen, welche nach den Regeln der wissenschaftlichen Arithmetik errechnet oder im gemeinen Leben als Ergebnis einer genauen Zählung gewonnen werden, sondern im symbolischen Sinn zu verstehen. Solche Bedeutung ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß eine Zahl samt der dazu gehörigen Bezeichnung der Personen oder Sachen in der Wirklichkeit der Geschichte oder des alltäglichen Geschehens nachzuweisen ist. So liegt z. B. der Angabe, daß 144000 Israeliten vor einem der letzten Gerichtsakte bewahrt bleiben sollen Ap 7, 1—8 ausgesprochener Maßen die Tatsache zugrunde, daß das jüdische Volk aus 12 Stämmen, den Abkömmlingen der 12 Söhne Jakobs, bestand. Man darf auch vermuten, daß die durch Potenzirung der Zwölfzahl gewonnene Zahl 144000 einigermaßen der Zahl der christgläubigen Juden zur Zeit der Ap [73]) entsprach. Aber auch dann, wenn diese Weissagung in einer offensichtlichen Bewahrung einer nur halb oder auch doppelt so großen Zahl von Juden in einem Weltgericht sich erfüllen sollte, würde kein Verständiger bezweifeln, daß damit die Weissagung Ap 7, 1—8 ihre Erfüllung

[72]) 1, 4 die 7 Gemeinden (s. das Nähere unten zu 1, 11), die 7 Engel desselben 1, 20; 2, 1; 3, 1 — die 7 Siegel des verschlossenen Buches 5, 1 ff. — 7 Posaunen 8, 2 ff. — 7 Donnerschläge 10, 3 f. — 7 letzte Plagen und ebensoviele Engel mit Zornesschalen 15, 1. 7; 16, 1 f.; 21, 9. — 7 Köpfe des Drachens = Teufels 12, 3. — des Antichrists 13, 1; 17, 3. 7. — Berge, Könige 17, 9—11. — 7000 vom Erdbeben Erschlagene 11, 13.

[73]) AG 21, 20, wozu Origenes in der Einleitung zum 4. Ev. (Preuschen p. 4, 31) bemerkt, daß die Zahl der christgläubigen Juden zu seiner Zeit wohl kaum 144000 betrage, worauf er dann seine grundverkehrte Deutuug gründet, cf das zu AG 21, 20 Bd V, 736 Bemerkte. Diese Mißdeutung findet sich auch in dem angeblichen Scholienkommentar des Origenes ed. Diobuniotis und Harnack p. 37. 60. — Ähnlich wird auch die Verwendung der Zwölfzahl Ap 21, 12—21 zu beurteilen sein: 12 Tore des neuen Jerusalems mit je einem Engel als Torhüter und der Inschrift der Namen der 12 Stämme Israels; auch 12 Fundamente der Stadtmauer, welche die Namen der 12 Apostel tragen (21, 14). Man möchte fragen: Ist Matthias nach Ausschluß des Verräters Judas mitgezählt, und bleibt Pl auch hier auf der neuen Erde (21, 2) ausgeschlossen? Jedenfalls fehlt hier wie 1 Kr 15, 5 die Genauigkeit des Historikers cf dagegen Mt 28, 16; Lc 24, 9; AG 2, 14. Vollends die Schätzung des Umfangs, aber auch der Höhe der Stadt auf 12000 Stadien übersteigt alle Maße einer wirklichen Stadt.

gefunden habe. Es fragt sich demnach, worin die symbolische Bedeutung der Siebenzahl für Jo bestanden hat. Irreführend ist die Meinung, daß die Sieben überhaupt und an sich eine heilige Zahl sei. Es gibt bekanntlich auch eine „böse Sieben" nicht nur in der volkstümlichen Spruchweisheit, sondern auch im Munde Jesu, seiner mit ihm disputirenden Gegner und der Apostel [74]). Nicht nur der Antichrist, der dadurch als ein den wahren Christus nachäffender Herrscher gekennzeichnet werden soll, hat 7 Köpfe und 7 Diademe Ap 13, 1, sondern auch der Teufel hat 7 Köpfe und 7 Diademe 12, 3. 4. Und die 7 Schalen des göttlichen Zornes, welche die letzten Plagen als ein Vorspiel des Endgerichts über die Menschenwelt ausgießen (15, 1. 7; 16, 1), sind nicht auf Bekehrung und Buße abzielende Äußerungen des heiligen Zornes Gottes; denn die Frommen aus Israel und aus den Heidenvölkern werden nicht davon betroffen, sondern nur die Anbeter des Antichrists (7, 1—17; 16, 2. 15). Allerdings werden die Nachkommen Abrahams von jeher die 7tägige Woche gekannt (Gen 29, 21—30) und, seitdem sie glaubten, daß Gott in 6 Tagen die Welt geschaffen, am 7. Tage der Woche von seinen Werken geruht und diesen Tag auch für die Menschen geheiligt habe, eben diesen Tag gottesdienstlich gefeiert haben. Es darf auch als gesichert gelten, daß schon in den beiden letzten Jahrhunderten vor Christus bei Juden und Nichtjuden des Orients die 7tägige Woche, deren Tage nach den 7 Planeten (Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturnus) genannt wurden, von den Astrologen auf die Endentwicklung der Weltgeschichte bezogen worden sind und besonders von Ägypten aus auch nach dem lateinischen Abendland sich verbreitet haben [75]). Daraus folgt aber nicht, daß der Siebenzahl an

[74]) Lc 8, 2; 11, 26 (= Mt 12, 45); AG 19, 13—17. Auch Lc 20, 29—33 (= Mt 22, 25—28; Mr 12, 20—23) fehlt der Zahl jedenfalls der Schein des Heiligen.

[75]) Weiter dieses Problem zu verfolgen, ist nicht Aufgabe des Auslegers der Ap, auch wenn er, was von mir nicht gilt, über einigermaßen erschöpfende eigene Forschung auf diesem Gebiete sich berufen dürfte, Sehr umsichtige und vorsichtige Darlegungen bieten die Artikel von W. Lotz in Prot. RE. XVII, S. 283—291 (über Sabbath) und XXI, 409—414 (über Woche), auch Zöckler RE. XVIII S. 310—317. An neuerer Literatur wäre hinzuzufügen O. Gerhardt, Der Stern des Messias, 1922. In bezug auf die Weiterverbreitung der 7tägigen Woche von Ägypten aus cf Dio Cass. 37, 18—19; Seneca's Schrift *de superstitione* frg. XII (Hase III, 424—427 hauptsächlich nach August. de civit. Dei 6, 10—11); Philo vita Moys. § 4; Joseph. c. Apion. II, 20—27; und die römischen Dichter von Persius an (geb. 34 n. Chr. † 62) sat. V, 179—184 bis zu Juvenal, Martial u. a. — Anregend ist auch die dem Hippokrates zugeschriebene Schrift über die Siebenzahl ed. W. H. Roscher (Paderborn 1913 in den „Studien zur Gesch. und Kultur" herausgeg. von Drerup u. a.), worin Roscher nochmals ausführlich S. 117ff. 158ff. die schon in früheren Abhandlungen vertretene These verteidigt, daß diese Schrift von einem Milesier schon des 6. Jahrhunderts vor Chr. verfaßt sei. Dagegen erklärt sich bei Pauly-Wissowa RE. VIII

sich im Bewußtsein der Völker des Altertums der Charakter der Heiligkeit anhafte. Häufiger als irgend eine andere Zahl ist die Sieben seit unvordenklicher Zeit auf die allerverschiedenartigsten Personen, Menschenklassen, Gegenstände, Vorgänge und Verhältnisse und zwar ohne Unterscheidung zwischen heiligen und profanen, geschichtlichen oder sagenhaften oder auch nur von der Phantasie erzeugten angewandt worden[76]). Als das Gemeinsame der Verwendung der Siebenzahl als eines Symbols bleibt doch nur übrig, daß sie ein Sinnbild ist für die Mannigfaltigkeit innerhalb der gattungsmäßigen Einheit. Dies gilt auch von der Ap 1, 4; 4, 5; 5, 6 ausgesprochenen Siebenfachheit des einen Geistes Gottes und Jesu. Die Auffassung derselben als einer eigentlich gemeinten Zahlangabe und die dadurch gebotene Addition der Einzahl Gottes und der Einzahl Jesu mit der Siebenzahl der Geister würde nur die bedeutungslose Zahl 9 ergeben. Die richtige Deutung ergibt sich ferner aus der in der ganzen Bibel so häufigen, auch der Ap nicht fremden attributiven Benennung des einen Geistes Gottes nach seiner Wirkung auf das seelische und geistige, religiöse und ethische Leben der Menschen neben gleichzeitiger Betonung der Einheit dieses Geistes[77]). Von da aus ergibt sich aber auch die specifische Verschiedenheit der Stellung des siebenfachen Geistes Gottes einerseits und der ungezählten Myriaden von Engeln, also auch der Ap 15, 1—17, 1; 21, 9 siebenmal erwähnten 7 Engel andrerseits, zu Gott und Jesus und dem hl. Geist beider. Selbstverständlich dient alles, was Gott im Lauf der Geschichte wirkt und tun läßt, der Verwirklichung seines in der Schöpfung der Welt und der Sendung seines Sohnes offenbarten Liebeswillens, d. h. der Herstellung einer neuen Menschheit auf einer neuen Erde und unter einem neuen Himmel (Ap 21, 1—5 cf Jo 3, 16f.; 1 Jo 3, 2—8; 4, 9; 2 Pt 3, 2—13). Aber es besteht ein Unterschied zwischen den epochemachenden teils bereits geschehenen teils noch bevorstehenden Großtaten Gottes (AG 2, 11) und dem, was Gott ohne Unterbrechung während der

gleichfalls 1913 erschienen) S. 1826 Fabricius. Lehrreich ist für theologische Historiker besonders auch c. V ed. Roscher S. 9 über die 7 Lebensalter des Menschen.

[76]) Cf außer den in A 72. 74. 75 angeführten Beispielen auch Bd V, 41 A 78, S. 231 A 11. 12. Jedermann geläufig sind noch heute auch bei uns die 7 Weisen Griechenlands, die 7 Städte, die sich um die Ehre stritten, die Geburtsstätte Homers zu sein, die 7 Schläfer von Ephesus in unserem Kalender, die 7 Kardinaltugenden und die 7 Todsünden.

[77]) Ap 11, 11 (*τῆς ζωῆς*); 19, 10 (*τῆς προφητείας*); cf 1 Jo 4, 6 (*τῆς ἀληθείας* opp. *τῆς πλάνης*); Rm 8, 15 (auch das Bd VI S. 41 über das artikellose *πν. ἀγιωσύνης* Rm 1, 4 Gesagte spricht nicht dagegen); 1 Kr 12, 4—11 (obwohl dort dieser attributive Genit. fehlt, dafür aber um so stärker die Einheit des alle *χαρίσματα, διακονίαι. ἐνεργήματα* und Arten der *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* betont wird).

ganzen Dauer des gegenwärtigen Weltlaufs durch unsichtbar wirkende Kräfte und Werkzeuge wirkt. Dieses ununterbrochene Wirken des die Welt am Leben erhaltenden, zuweilen auch strafenden Gottes, worauf Jesus zur Rechtfertigung seiner Krankenheilungen am Sabbath sich beruft (Jo 5, 17—21), soll und kann nach Jesu eigenen Worten [78]) ohne Dienst und Mitwirkung von Engeln nicht gedacht werden. Aber der Gedanke an eine Mittlerstellung zwischen Gott und dem im Gebet Gott suchenden, ihn um Vergebung seiner Sünde und Stärkung seines Glaubens bittenden Menschen war für Jo wie für die übrigen Apostel und Schriftsteller des NT's völlig ausgeschlossen [79]). Eine Anbetung von Engeln, wie sie sich aus dem Glauben an ihre Mittlerstellung mit Notwendigkeit ergeben würde, wird ihm von einem Engel, der sich einen Mitknecht der Apostel und Propheten nennt, ebenso streng untersagt (Ap 22, 8—9), wie von Pt dem Cornelius und von Paulus und Barnabas den Barbaren von Lystra die Versuche von Menschenvergötterung (AG 10, 26; 14, 11—15). Zu den Quellen, aus welchen dem Christen nach Ap 1, 4 Gnade und Friede zufließt, gehört kein Engel, wohl aber der siebenfache Geist am Throne Gottes.

Über das allezeit unsichtbar bleibende Wesen und Wirken des hl. Geistes sich eingehender zu äußern, lag für Jo hier, im Exordium zur Ap kein Anlaß vor. Um so ausführlicher handelt er v. 5—7 von dem erst an dritter Stelle nach Gott und dem hl. Geist genannten Jesus Christus. Die Incongruenz, mit welcher sich an den Genitiv *Ἰησοῦ Χρ.* die Nominative *ὁ μάρτυς κτλ.* anschließen [80]), läßt die Bedeutung der dreifachen Apposition: „der

[78]) Jo 1, 51; 4, 31—34 (s. schon oben S. 146 ff.), dazu die auf eine Erzählung Jesu zurückgehenden Sätze Mt 4, 2. Auch die im gewissen Sinn apokryphen Sätze Mr 16, 17—20 und der erweiterte Text von Jo 5, 3 f., ferner Hb 2, 4 (cf 1, 14) sind nicht jünger als die Ap. Auch die Ausführungen des Pl über die mit der Schöpfung beginnende Offenbarung Gottes im Leben der Natur Rm 1, 18—20; AG 14, 15—17; 17, 24—28 gehören hierhin. Daß durch diese Betrachtung der Engel als Werkzeuge des ununterbrochenen Waltens Gottes in der Naturwelt, welche bei Pl nicht deutlich zu Wort kommt, die Bedingtheit auffälliger Heilungen sowie anderer Krafttaten (*δυνάμεις*) durch das gläubige Gebet des sie vollziehenden Menschen, sei es Jesus selbst, sei es der Glaube der zu Heilenden, nicht ausgeschlossen seien, war für Jo und die ersten Leser der Ap. auf grund eigener Erfahrung und ihrer Kenntnis der evangelischen Geschichte selbstverständlich.

[79]) Daß Ap 8, 3—5 dem nicht widerspricht, ist zu dieser Stelle zu zeigen.

[80]) Man darf nicht auch noch den auf die 3 Nominative *ὁ μάρτυς . . . ὁ πρωτότοκος . . . ὁ ἄρχων* folgenden Dativ *τῷ ἀγαπῶντι* v. 5^{b} als eine neue Verletzung der Regel ansehen, sondern mit diesem beginnt ein neuer Satz, der allerdings mit *καὶ ἐποίησεν* in v. 6^{a} aus der Participialkonstruktion in den Ind. aor. übergeht, aber mit dem *αὐτῷ* an der Spitze der Doxologie v. 6^{b} das *τῷ ἀγαπῶντι* wiederaufnimmt. — Ein Hebräer wie Jo, mochte er in seiner aramäischen Muttersprache oder im Hebräisch der synagogalen

treue Zeuge, der Erstgeborene der Toten und der Beherrscher der Könige der Erde" deutlicher hervortreten. Es sind das nicht ohne innere Nötigung dem Herrn von einem Lobredner angehängte Ehrentitel, sondern ist der Anfang einer wohlerwogenen Darstellung alles dessen, was die Gemeinde an dem Jesus, welcher ihr durch Jo dieses Buch der Offenbarung schenkt, besitzt von den Tagen, da er als Prediger des Ev's unter seinem Volk auftrat, bis zu dem Tage seiner glorreichen Wiederkunft. Durch *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* ist Jesus, wie sich schon aus der Bedeutung von *ἡ μαρτυρία καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* ergibt[81]) vor allem als Verkündiger des göttlichen Wortes in den Tagen seines Erdenlebens bezeichnet. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß zugleich daran erinnert werden sollte, daß die Treue, mit welcher er diesen Dienst ausgerichtet hat, ihn in den Tod gebracht hat (cf 2, 13; 6, 9; 11, 3). Daraus ergibt sich der sofortige Übergang zur Auferstehung Jesu aus dem Tode und zu seiner Teilnahme an der Weltherrschaft Gottes, der mit den Worten *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*[81a]) gemacht wird. Erst in der Beschreibung der Güter, welche Jesus seiner Gemeinde erwirkt hat und für die Zukunft verbürgt, wird der Bedeutung seines Todes gedacht (v. 5b). Nach der weitaus bestbezeugten LA *τῷ ἀγαπῶντι*[82]) ist es die von allem Wandel der Zeiten unberührte Liebe Jesu, aus welcher alle Heilsgüter für Zeit und Ewigkeit, welche die Christen ihr eigen nennen dürfen, erwachsen sind. Das erste derselben ist, daß er sie aus ihren Sünden in seinem Blute gelöst hat. So nach der gut bezeugten LA *λύσαντι* (*ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*)[83]).

Schriftverlesung zu denken gewohnt sein, empfand solche Solöcismen kaum; denn es fehlt diesen Sprachen die Möglichkeit, an den mit einem מן oder מאת (Ps 118, 23) eingeführten Eigennamen und weiteren Attributen, wie wir und die Griechen, einen Unterschied des Casus auszudrücken.

[81]) S. unten zu 1, 9 und Vorläufiges oben S. 152f. zu 1, 2. Jesus als Zeuge mit den Attributen *ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός* 3, 14, mit Beziehung auf den Inhalt der Apokalypse 22, 16, in bezug auf seine gesamte Selbstbezeugung in Wort und Tat Jo 3, 11; 5, 31; 7, 7; 8, 14; 13, 21; 18, 37; 1 Tm 6, 13.

[81a]) *τῶν νεκρῶν*: praem *ἐκ* sehr gering bezeugt Min 1 u. a.. nach Kl 1, 18. — *βασιλέων*: *βασιλειῶν* ℵ nach Tschd. Proleg. zum Sin. p. LXXXIII *erasum videturque jam prima manu erasum*) m (in der Ausg. von Dioboun. p. 4 wohl ein Druckfehler *βασιλείων*); es schien besser zu *ἄρχων* (Mt 20, 25 *τῶν ἐθνῶν*, Jo 12, 31 *τοῦ κόσμου τούτου*, 1 Kr 2, 6 *τοῦ αἰῶνος τούτου*) und zu *γῆς* zu passen cf Mt 4, 8 *τοῦ κόσμου*, Lc 4, 5 *τῆς οἰκουμένης*.

[82]) *ἀγαπῶντι* ℵACQ m; *ἀγαπήσαντι* P, einige Min. vg. Die Versionen unzuverlässig z. B. sy[1.2] part. praes., aber ebenso *λύων* st. *λύσας*. Die Assimilation von *ἀγαπῶντι* an diesen Aorist lag um so näher, weil es natürlicher schien, von der Liebe Christi zu den Erlösten im Aorist zu reden als im Präsens cf Gl 2, 20; Eph 2, 4; 5, 2 cf Jo 13, 1. Auch von der in der Sendung Christi bewiesenen Liebe Gottes redet Jo in seinen übrigen Schriften cf Jo 3, 16; 17, 3; 1 Jo 4, 10. 19.

[83]) So ℵAC m 1 . . . sy[1.2]: *λούσαντι* PQ vg kop. Andreas (Sylburg 5)

Die Sünden sind vorgestellt als Fesseln, welche die freie Bewegung und, je nach dem Objekt von *λύειν*, die freie Entwicklung hemmen. Diese überall im NT bezeugte Anschauung [84]) bildet eine besonders sinnvolle Einleitung zu dem Gedanken von v. 6 und verdient darum den Vorzug vor der gleichfalls ansehnlich bezeugten LA *λούσαντι*, von welcher das nicht gilt, wozu noch der Umstand bestätigend hinzutritt, daß der Ausdruck für diesen Gedanken dem Sprachgebrauch des Jo nicht entspricht [85]). Wie Gott vor Zeiten durch Moses die Nachkommen des freigeborenen Abraham aus der unwürdigen Knechtschaft in Ägypten gleichsam losgekauft und zu einem freien Volk von hoher Bestimmung gemacht hat, so hat auch Jesus die durch sein und seiner Apostel Zeugnis zum Glauben an ihn Gekommenen aus der Knechtschaft und der Schuld der Sünde durch die Hingabe seines Lebens losgekauft, damit zur Freiheit von Gotteskindern geführt und zu seiner Gemeinde gemacht [86]). Alles

---

gibt als Text *λούσαντι*, in der Auslegung aber daneben und zwar an erster Stelle *λύσαντι*. — Das zweite *ἡμᾶς* om ℵ, das *ἡμῶν* om A. — Im Sinn von losbinden hat *λύειν* zum Objekt entweder den Gebundenen (Jo 11, 44 den in Leichentücher gewickelten Lazarus, AG 22, 30 den durch Ketten gefangen Gehaltenen, Lc 19, 30—33 den angebundenen Esel) oder den bindenden und fesselnden Gegenstand (Jo 1, 27 die Schuhriemen cf auch Mr 7, 35 *τὸν δεσμὸν τῆς γλώσσης*). Außer Ap 1, 5 im NT nur noch einmal Ap 20, 7 *λυθήσεται ἐκ τῆς φυλακῆς*. Auch das viel gebräuchlichere *ἀπολύειν* findet man im NT nur einmal Lc 16, 17 in bezug auf Scheidung des Weibes vom Manne mit *ἀπό* und einmal Lc 13, 12 mit bloßem Genitiv von Erlösung aus Krankheit. — In anderem Zusammenhang und in Konkurrenz mit einem weniger eigenartigen Begriff als *ἔλυσεν* wäre auch *ἔλουσεν* eine brauchbare Lesart. Schon die Fußwaschung Jo 13, 8—10 ist ein Sinnbild der Reinigung von den Sünden; *ἀπολούεσθαι τὰς ἁμαρτίας* von der Taufe AG 22, 16; 1 Kr 6, 11. Dafür würde Jo in der Ap. ebenso wie 1 Jo 1, 7 (cf 1, 9), wo er vom Blute Christi sagt *καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*, dieses andere Verbum gebraucht haben. Dieses auch Eph 5, 26 zugleich mit der in der Liebe Christi zur Gemeinde wurzelnden Selbstaufopferung für sie (5, 25), aber auch mit Hinweis auf die Taufe als das Mittel der Aneignung dieses reinigenden Opfers: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος κτλ.*

[84]) Mt 20, 28 = Mr 10, 45 *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, 1 Pt 1, 18; Tt 2, 14; Lc 24, 21 *λυτροῦσθαι*, Hb 9, 11—15 *λύτρωσις*, 1 Tm 2, 6 *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, Rm 3, 24f. Eph 1, 7 *ἀπολύτρωσις* durch Christi Blut, AG 7, 35 *λυτρωτής* von Moses, welchen Stephanus dort als Typus Christi darstellt. Auch in LXX bedeutet *λυτροῦσθαι* ebenso wie das ihm zu grunde liegende גָּאַל „loskaufen“ oder auch „zurückkaufen“ ganz wie *redimere* z. B. Ex 6, 6; Jes. 43, 1 von der Erlösung aus Ägypten. Auch die himmlischen Geister singen Ap 5, 9f. von der Erlösung der christlichen Gemeinde durch das Blut des Lammes *ἠγόρασας*.

[85]) S. Anfang und Schluß der A 83. Auch Ap 7, 14, wo die Reinigung von den Sünden durch Christi Blut vorliegt, erinnert der Ausdruck (*ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν*) durchaus nicht an *λούειν*. Cf auch die anderen Stellen, wo von weißen Gewändern als einem Gnadengeschenk Gottes und Christi die Rede ist Ap 3, 4f.; 6, 11, von der ganzen Gemeinde 19, 6.

[86]) Cf außer den Nachweisen in A 84: Ap 21, 7 (*ὁ νικῶν . . . ἔσται μοι υἱός*); Jo 8, 33—36; 15, 5; 1 Jo 3, 1f.

Hohe, was von dieser Gemeinde gesagt werden kann, verdankt sie ihrem Befreier: Jesus hat sie dazu gemacht[87]). Die Ausdrucksform für diesen Gedanken entlehnt Jo, wie schon vor ihm Petrus durch die Feder des Silvanus[88]), dem Worte Jahweh's an Israel bei der Ankunft am Sinai Ex 19, 6. Dieses lautet nach dem Grundtext: „Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk." Nach dem Zusammenhang dieser Stelle und dem bei der Entstehung eines menschlichen Königtums bezeugten und lange darnach festgehaltenen Grundsatz, daß Gott der wahre König Israels sei (1 Sam 8, 4—9; 12, 12; Jes 41, 20; 44, 6; Ps 5, 3; 84, 4), ergibt sich für Ex 19, 6 zunächst nur dieser Gedanke, daß Gott der König seiner Gemeinde sei. Aber schon LXX hat durch die Übersetzung *βασίλειον ἱεράτευμα*, d. h. königliche Priesterschaft ohne ein beide Worte trennendes „und" den Gedanken mindestens nahegelegt, daß die Gemeinde Gottes aus Menschen besteht, welche ebenso sehr zu königlichem Herrschen wie zu priesterlichem Dienen berufen sind. Jo redet hier nicht von Gott dem Allmächtigen, sondern von Jesus, der schon vor Pilatus die Frage, ob er denn allen Ernstes ein König sei und von seinem Königtum und Königreich spreche, als ein zuverlässiger Zeuge ohne Zögern bejaht hat (Jo 18, 36—37 cf 19, 11. 19), und auch schon früher seinen Jüngern wiederholt und in mannigfaltiger Weise tätigen Anteil an seinem zukünftigen königlichen Herrschen verheißen hat (Mt 5, 2—5; 19, 28; Lc 22, 30f.). Einen vielstimmigen Nachklang davon bekommt der Leser aus dem Munde der himmlischen Geister Ap 5, 9—10 zu hören, wo gleichzeitig Ex 19, 6 wieder aufgenommen wird, und das ganze Buch klingt aus in die unzweideutigste Verheißung der endgeschichtlichen Königsherrschaft Jesu und seiner Gemeinde Ap 20, 4. 6; 22, 5. Ihm, der in seiner unwandelbaren Liebe nicht nur die Befreiung der Seinigen aus der Schuldhaft erwirkt hat, in welcher sie sich in folge ihrer Sünden befunden hatten, sondern sie auch zu Teilhabern seiner königlichen Herrschaft über die Welt und seines un-

[87]) An dem Text *καὶ ἐποίησεν — ἀμήν*, wie er in allen neueren Ausgaben vorliegt, ist nichts zu ändern, erstens wegen des Übergewichts der Zeugen, zweitens — und das ist das Entscheidende — wegen der unverkennbaren Anlehnung an Ex 19, 6. Das *ποιήσαντι* (st. *ἐποίησεν*) in Q und einigen Min ist eine pedantische Korrektur der nachlässigen Konstruktion durch Assimilation an *λύσαντι*. — Ebenso unstatthaft ist das anschließende *ἡμῖν* (statt *ἡμᾶς*) in A und einigen Min oder *ἡμῶν* C, *βασιλεῖς* (st. *βασιλείαν*) P viele Min oder das adj. *βασίλειον* Q m nach 1 Pt 2, 9, ferner Einschiebung eines *καί* hinter *βασ.* Tert. cast. 7; Vict. p. 18, 9, ebenso Hier. p. 19, 9, auch vg und die freie Wiedergabe im Lobgesang der himmlischen Geister Ap 5, 10 (*βασιλείαν καὶ ἱερεῖς*). Daß *ἱερεῖς* hier Akkus. ist und zur Zeit der Ap. gebräuchlicher war als *ἱερέας*, darf als bekannt vorausgesetzt werden cf Kühner-Blaß I, 448 A 3.

[88]) 1 Pt 2, 9 (cf 2, 5) mit Beimischungen aus Jes 43, 20—21 und Ex 19, 5.

mittelbaren priesterlichen Zutritts zu Gott gemacht hat (v. 5b—6a) gebührt die Doxologie des Jo (v. 6b). Diese ist ebensowenig wie die in 5, 12; 5, 13; 7, 12, wo unter anderen Gütern, die Gott und Christo zuerkannt werden, auch die Weisheit und die Stärke, einmal auch 5, 13 (cf 1 Pt 4, 11; Jud v. 25) zum Schluß wie hier τὸ κράτος genannt wird, als ein frommer Wunsch aufzufassen, als ob es Gott und Christo an Weisheit oder Kraft fehlte. Es ist vielmehr lobpreisende Anerkennung, daß alles dies im Unterschied von allen Geschöpfen bei Gott und bei Jesus zu finden sei. Dies gilt auch von κράτος, was nicht mit ἰσχύς (5, 12; 7, 12) gleichbedeutend ist, sondern die herrschende und überwältigende Gewalt bedeutet (Ap 7, 1; 20, 2; Hb 2, 14). In der Gegenwart schon ist Jesus nach 1, 5 cf 19, 16 der „Beherrscher der Könige der Erde", wie es ihm ja seit seiner Auferstehung aus dem Totenreich an δόξα nicht fehlt. Ein Wunsch liegt in solcher Doxologie nur insofern, als diese Herrlichkeit ebenso wie die weltbeherrschende Macht Jesu noch nicht zur vollen Ausgestaltung und zur allgemeinen, sei es freiwilligen, sei es erzwungenen Anerkennung gekommen ist. Dies ist aber nicht ein Wunsch, dessen Verwirklichung wie die rein menschlicher Wünsche fraglich bleibt. Jo schließt die Doxologie und damit den Eingangsgruß an die 7 Gemeinden mit einem Amen, das seine gläubige Zuversicht auch in bezug auf die noch ausstehende volle Verwirklichung des Geglaubten ausdrückt.

Während bis dahin die Grußüberschrift die in der griechischen Christenheit seit mehreren Jahrzehnten üblich gewordene Grundform beibehalten hat, fügt Jo v. 7 und v. 8 noch zwei kurze Sätze hinzu, welche aufs innigste mit dem Inhalt von v. 4—6 zusammenhängen. Der erste Satz ist eine Ausführung des voranstehenden Amen, wie er auch seinerseits wieder mit der doppelten Beteuerung ναί, ἀμήν schließt. Was dazwischen steht, ist ein Hinweis auf zwei längst ausgesprochene und in heiligen Schriften vorliegende, untrennbar mit einander verknüpfte Tatsachen der Endzeit. Mit ἰδού leitet Jo sie ein, nicht weil sie seinen Lesern oder gar ihm selbst überraschend kämen, sondern weil sie anschauliche Darstellungen der Wiederkunft des Messias und des Eindrucks sind, welchen dieses Ereignis auf die dasselbe erlebenden Menschen machen wird. Im Buche Daniel (7, 13 f.), an das Jo nach dem Vorgang Jesu so vielfach als ein echtes βιβλίον τῆς προφητείας sich anschließt, war zu lesen, daß dieser Prophet in einem Nachtgesicht eine menschenähnliche Gestalt zu schauen bekam, welche mit oder auf den Wolken des Himmels zum Throne Gottes getragen und von Gott mit der Ehre königlicher Herrschaft über alle Völker bekleidet wurde[89]). Indem Jo hier wie 14, 14

[89]) Dan 7, 13 übersetzt LXX den aram. Grundtext ἰδοὺ ἐπὶ τῶν

dieses prophetische Bild auf die Wiederkunft Jesu bezieht, folgt er dem Beispiel seines Meisters, der nach der ev Überlieferung bei zwei verschiedenen Gelegenheiten (Mt 24, 30 = Mr 13, 26 = Lc 21, 27 und Mt 26, 64 = Mr 14, 62), wozu auch noch das bei der Himmelfahrt Jesu von den 11 Aposteln vernommene Engelwort zu rechnen ist, die Verheißung seiner Wiederkunft in eben diese Worte aus Dan 7, 13 gekleidet hat. Aus dieser Überlieferung entnimmt Jo, der alle diese Worte mitangehört hat, auch die Worte *καὶ ὄψεται*[90]) *αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός*, aber er stellt sie vor die Worte *καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν*, die ebenso wie das weiterfolgende *καὶ ὄψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*, in der Überlieferung der Reden Jesu keine sichere Stelle einnehmen[91]) und nicht wie jene an Dan 7, 13, sondern an Sach 12, 10 f. ihre Quelle haben. Dort ist nach dem hebr. Text von Ausgießung eines Geistes der Gnade und des Flehens gesagt, welchen Gott über das Volk Israel und das Haus Davids in einer Zeit äußerster Bedrängnis Jerusalems durch Heidenvölker (12, 2—9), ausgießen wird. In folge dessen werden sie, nämlich die verschiedenen Stände und Geschlechter z. B. das königliche Haus Davids und die Priesterschaft (v. 12—14) auf den (oder nach dem masor. Text auf den dieses sagenden Gott) hinblicken, den sie erstochen haben und werden über ihn eine Wehklage halten, die sich vergleichen läßt mit der Trauer um den Tod des geliebten und frommen Königs Josia in der Schlacht bei Megiddo (v. 11 cf 2 Chr 35, 23—25). Ob Jo der Erste war, welcher die den Urtext arg verdunkelnde Übersetzung der LXX durch eine eigene ersetzt hat, kann hier nicht untersucht werden[92]). Von großer Bedeutung aber ist erstens, daß ein Schriftsteller, der ihm darin vorangegangen wäre, nicht nachgewiesen werden kann, und zweitens, daß er in seinem

---

νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, im wesentlichen ebenso Theodotion, nur *μετά* st. des weniger genauen *ἐπί* und *ἐρχόμενος* mit (so cod. Alex.) oder ohne *ἦν*. Die Evv und die Ap schwanken in bezug auf die Präposition *μετά* Mr 14, 62; Ap 1, 7; *ἐπί* Mt 24, 30; 26, 64; in freierer Anführung Ap 14, 14; *ἐν νεφέλαις* Mr 13, 26 (überwiegend bezeugt cf 1 Th 4, 17), *ἐν νεφέλῃ* Lc 21, 27. Während Jo an beiden Stellen ebenso wie Lc *τοῦ οὐρανοῦ* fortläßt, Mt an beiden Stellen es aufnimmt, schwankt Mr zwischen Aufnahme (14, 62) und Ablehnung (13, 26). Auf solche sachlich gleichgiltige Kleinigkeiten braucht der heutige Kritiker ebensowenig Gewicht zu legen, wie die ntl Schriftsteller selbst.

[90]) So A C P Q: *ὄψονται* ℵ Andreas (?) m 1, auch sy$^{1.2}$ kop, aber diese 3 Versionen auch *πάντες* (*οἱ*) *ὀφθαλμοί*. Das Ursprüngliche ist wahrscheinlich die Inkongruenz *ὄψονται . . . πᾶς ὀφθ.* in ℵ etc.

[91]) So nämlich nur Mt 24, 30 *τότε κόψονται* (ohne *ἐπ' αὐτόν*) *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* vor *καὶ ὄψονται κτλ.*, nicht an den übrigen A 89. 90 angeführten atl Stellen. Cf jedoch Lc 23, 21—33. Wenn nur an dieser Stelle des Lukas und Mt 24, 30 von einem solchen *κοπετός* die Rede wäre, möchte man vermuten, Mt habe nach seiner Weise der Sachverwandtschaft wegen verknüpft, was Lc historisch auseinandergehalten hat.

[92]) Einiges zu dieser Frage findet man Bd V^5, S. 664.

Ev 19, 37 dieselbe Übersetzung in der abgekürzten Form: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* als eine im Tode Jesu zur Erfüllung gekommene Weissagung der hl. Schrift citirt. Was ihn in dieser Auslegung des dort allein herausgehobenen Teils der Weissagung Sacharjas gewiß macht, sagt er dort deutlich genug. An der vorliegenden Stelle aber verwendet er sie ohne Berufung auf ein atl Prophetenwort als Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung, daß diese Weissagung noch einmal am Tage der sichtbaren Wiederkunft Jesu in anderer Beziehung sich erfüllen wird. Jesus wird dann nicht wieder durch einen Lanzenstich getötet werden, wohl dagegen werden die, welche ihn getötet haben, nicht der römische Soldat, der dies getan hat, sondern alle, die seine Tötung veranlaßt haben, sehen und erkennen, wen sie getötet haben. Ehe aber Jo dies ausspricht, sagt er: „jedes Auge wird ihn sehen", jeder, der Augen hat und sehen kann, muß und wird, wenn er es erlebt, deutlich erkennen, daß der Ankömmling der von Gott bestellte König und Richter der Welt ist. Dieses Subjekt ist viel zu stark als ein alle die Parusie erlebenden Menschen umfassendes bezeichnet, als daß hieran mit einem tonlosen „und" noch die bereits inbegriffenen Mörder Jesu angeschlossen werden könnten. Es muß das *καί* ein stark betontes „auch" sein [93]). Wie sie diese spät ihnen aufgegangene Einsicht betätigen werden, wird nicht gesagt, kommt aber durch spätere Aussagen der Ap zum Ausdruck. Wenn Jo nicht wieder wie in v. 6 mit einem einfachen *ἀμήν*, sondern mit einem *ναί, ἀμήν* den Satz schließt, so wird ersteres der Ausdruck seiner festen persönlichen Überzeugung, letzteres die bestätigende Antwort der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde sein [94]). Den Schluß der Grußüberschrift zu seinem großen bis zu 22, 21 sich erstreckenden Brief macht Jo (v. 8) mit einem Satz, der im Ton der atl Propheten Gott den Herrn selbst reden läßt. Der mit *λέγει κύριος ὁ θεός* [95]) eingeführte Ausspruch Gottes beschränkt sich auf die dieser Formel vorangestellten Worte: *ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ*. Die hinter *θεός* folgenden Appositionen zum Subjekt von *λέγει* sind wörtlich aus v. 4 wiederholt und nur noch durch das weitere Attribut *ὁ παντοκράτωρ* vermehrt. Nach der ausführlichen Darlegung der Güter und Segnungen, welche der Christenheit durch Jesus erworben sind und durch seine verheißene Wiederkunft zum vollen Austrag gelangen werden, lenkt

[93]) Die Syrer übersetzen: „und auch jene Menschen, die ihn erstochen haben und werden klagen um ihn alle Volksstämme der Erde".

[94]) Cf oben S. 156 A 46 zu 1, 3, ferner Ap 22, 20 (auch das *ὁ ἀκούων* 22, 17, und das doppelte *ἀμήν* am Anfang und am Schluß der Doxologie 7, 12); 1 Kr 14, 16; 2 Kr 1, 20; Deut 27, 15—26.

[95]) Dies entspricht dem im AT so zahllos hänfigen *neum Jahweh* (*Zebaoth* oder *elohim* oder *haelohim*) entweder hinter den ersten Worten einer Kundgebung Gottes durch seinen Propheten oder am Schluß derselben.

Jo den Blick der Leser zurück zu der in v. 4 (nach Ex 3, 14) bezeugten Erhabenheit Gottes über alles Werden und Vergehen, was von Jesus und von Gottes und Jesu Geiste nicht in gleichem Vollsinn gilt. Was er aber erst hier von Gott dem Herrn aussagt und in ähnlichem Zusammenhang 21, 6; 22, 13 wiederholt, ist der Gedanke, daß Gott bei der Entstehung und der Vollendung der Welt, welche beide durch Jesus vermittelt sind (cf Jo 1, 3 ff. Bd IV[5] S. 55 ff.), nicht untätig und sozusagen abwesend gedacht werden soll. Es ist sachlich das Gleiche mit ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (Jes 41, 4; 44, 6; 48, 12), welches nach Ap 1, 17, wahrscheinlich auch 22, 13 zwischen τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ und ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος Jesus auf sich selbst anwendet. Jo bedient sich dazu verständiger Weise des Anfangs- und Endbuchstabens des griechischen Alphabets, weil die überwiegende Mehrheit seiner Leser kein anderes Alphabet kennt. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht auch mit gleichartiger Verwertung des hebr. und aram. Alphabets vertraut war[96]) Das, wie schon bemerkt, nicht als etwas Neues, sondern nur als eine nachträgliche Apposition zu κύριος ὁ θεός und somit als eine Ergänzung der Umschreibung des Jahwehnamens beigefügte ὁ παντοκράτωρ bedarf um so mehr einer Erklärung, da es hier zum ersten Mal, dann aber noch 8 mal in der Ap wiederkehrt (4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7. 14; 19, 6. 15; 21, 22) und zwar 7 mal, ebenso wie außerdem noch 2 Kr 6, 18, hinter artikellosem κύριος, d. h. Jahweh. Dies wird auf Amos 4, 3 zurückgehen, wo LXX schreibt: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ. Demnach ist auch ὁ παντοκράτωρ ein besonderer Gottesname für sich, dem im hebr. Grundtext dieser Stelle (Jahweh elohej-) Zebaoth entspricht. Daß diese Deutung von Zebaoth als eines der gebräuchlichen Gottesnamen bei den Juden der nachchristlichen Zeit fortgelebt hat, beweist ein Urteil des R. Meïr[97]), welches voraussetzt, daß das Schwören bei diesem Namen ebenso üblich war, wie das Schwören bei den wirklichen Gottesnamen

[96]) Schlatter S. 13 verweist auf einen im Midr. r. Par. 81 zu Gen 35, 1 citirten R. Levi bar Sisi (s. Strack Einl.[4] S. 98), welcher das Wort אמת (Wahrheit) auf Jes 44, 6 („ich bin der Erste und ich bin der Letzte, und außer mir ist kein Gott") deutet und dies damit begründet, daß א der erste Buchstabe des Alphabetes sei, מ in der Mitte, ת am Schluß desselben stehe. Nach Wünsche's Übersetzung des Midrasch S. 397 und 398, die an diesen Stellen weder von J. Fürst (ebendort S. 543) noch von O. Straschun (S. 575) korrigirt worden ist, scheint die Überlieferung über den Autor dieser Deutung zwischen dem genannten Levi und dem R. Sim'on ben Lakisch, gewöhnlich Resch Lakisch genannt (Strack S. 101 f.), und somit auch über die Zeit dieser Verwendung des Alphabets zu schwanken.

[97]) Mischnah, Schebuot IV, 13 (nicht 14) cf auch D. Hoffmann zur Stelle und die ähnlichen Mt 23, 16—23 vorausgesetzten rabbinischen Lehren. — Mit dem Vaternamen Gottes wird ὁ παντοκράτωρ im NT niemals verbunden, ursprünglich auch nicht im apost. Symbolum. s. meine Schrift darüber S. 22—30.

Adonai, Jahweh, Schaddai, oder auch Eigenschaftsbezeichnungen Gottes, wie „der Gnädige, Barmherzige, Langmütige“ usw. Meïr erklärt alle solche Eide für gleich verbindlich, was aber von den „Weisen“ bestritten wird.

Erste Vision 1, 9—3, 22.

Nach dem feierlichen Ton des zu einem Prolog ausgestalteten Buchtitels (1, 1—3) und dem noch gewaltigeren Ton der Grußüberschrift, die als Proömium oder Exordium des ganzen Buches dient, wirkt der brüderliche Ton dieses Berichtes über eine erste der zahlreichen Visionen, die den Inhalt des ganzen Buches bilden, auf das menschliche Gefühl des Lesers beruhigend. Zum ersten Mal ist dem Berichterstatter über seine Erlebnisse, die ihn zum Propheten Gottes gemacht haben, gestattet, was ihm durch die Stilgattung der beiden vorangehenden Abschnitte versagt war, mit seinem stark betonten Ich vor dem zum dritten Mal genannten Eigennamen hervorzutreten. Es geschieht dies nur noch einmal am Schluß des Buches [1]). Da der Text mit einer einzigen Ausnahme [2]), über die man verschieden urteilen mag, sicher überliefert ist, möge v. 9—11 in einer Übersetzung, welche auch schon die Auslegung zu deutlichem Ausdruck bringt, voranstehen.

---

[1]) 22, 8. Das *ἐγώ* 22, 8 spricht wahrscheinlich nicht Jo, sondern Christus cf 22, 16 u. 20. Dagegen ist das *ἐγὼ Ἰω.* 21, 2 ein unechter Zusatz einiger Hss der vg, von Erasmus gegen seinen Cod. in den Text (Delitzsch I, 48) aufgenommen und dadurch in den Text. rec. der Ap und die von diesem abhängigen Versionen, auch der Luthers eingedrungen.

[2]) Der älteste Textzeuge für v. 9 ist Dionysius Al., dessen Citat Eus. h. e. VII, 25, 11 nach E. Schwartz p. 694, 18f. ohne nennenswerte Varianten so wiedergibt: *Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.* Abgesehen von den im Druck hervorgehobenen 3 Worten stimmt dieses Citat mit den besten griech. Texten ℵACQ, m und meisten Min., z. B. darin überein, daß vor *βασιλείᾳ* und *ὑπομονῇ* der Artikel nicht wiederholt ist, und *Ἰησοῦ* mit ℵ*CP und vg (beste Hss) weder durch *Χριστῷ* (A) noch durch *Χρ. Ἰη.* (Q m) noch durch *Ἰη. Χρ.* ersetzt ist. Worin aber Dion. alle anderen gegen sich hat, in der Stellung des *ἐν* vor *ὑπομονῇ* statt vor *Ἰησοῦ*, wahrt er nur den johanneischen Stil. Diesem ist das bei Pl so zahllos häufige *ἐν Ἰησοῦ, ἐν Χριστῷ, ἐν τῷ κυρίῳ* fremd geblieben. Niemand wird Stellen wie Jo 17, 21; 1 Jo 5, 20 als Belege hiegegen anführen. Dagegen ist *ὑπομονὴ Ἰησοῦ* im Sinne des geduldigen und sehnsüchtigen Wartens auf das Kommen Jesu ebenso johanneisch (Ap 3, 10 cf *τὴν πίστιν Ἰησοῦ* 14, 12) wie paulinisch (1 Th 1, 3; 2 Th 3, 5; Rm 8, 25). Die Umstellung des *ἐν* von der Stelle vor *ὑπομ.* an die Stelle vor *Ἰησοῦ* lag verführerisch nahe. Ich wage daher die Behauptung, daß Dionysius das Ursprüngliche bewahrt hat. — Noch ist zu erwähnen, daß in v. 11 an *λεγούσης*, statt dessen man ein von *φωνήν* abhängiges *λέγουσαν* erwarten möchte, herumkorrigirt worden ist, und daß hinter *λεγούσης* die Worte *ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* schlecht bezeugte Interpolationen aus 22, 13 (cf 1, 8; 21, 6) sind.

Ich Johannes, euer Bruder und Mitteilhaber an der Bedrängnis und Königsherrschaft und an geduldigem Warten auf Jesus, kam auf die Insel, die Patmos genannt wird, wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu. (Ich) geriet in (Ekstase durch den) Geist am Herrentage und hörte hinter mir eine Stimme, groß (laut) wie die einer Posaune, die (die zu mir) sagte: „Was du siehst, schreibe es auf ein Buch und sende es den 7 Gemeinden nach Ephesus und nach Smyrna und nach Pergamon und nach Thyatira und nach Sardes und nach Philadelphia und nach Laodicea. Man sollte meinen, es sei selbstverständlich, daß *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ κτλ.* in v. 9 ebenso zu verstehen sei, wie das gleich folgende *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* in v. 10, nämlich von der Versetzung an einen Ort oder in einen Zustand, welcher von dem Willen und der Wahl des genannten Menschen wesentlich unabhängig ist. Niemand bestreitet, daß der letztere Ausdruck die Versetzung eines Menschen in einen Zustand der Ekstase, den Eintritt einer Hypnose bedeutet [3]). Demnach kann auch *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ* nichts anderes heißen, als „ich kam (oder war gekommen) auf die Insel", was weder dem biblischen noch dem gemeinen Sprachgebrauch widerspricht [4]). Verhängnisvoll wurde auch noch für neuere Ausleger die fehlerhafte Übersetzung des ersten *ἐγενόμην*: *fui in insula* in der lat. Bibel [5]) und in den

[3]) Buchstäblich ebenso 4, 2. Von einzelnen unfreiwilligen Ortsveränderungen während dieses Zustandes *ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι* 17, 3; 21, 10. Dasselbe *ἐν πνεύματι* 1 Kr 12, 3, auch ohne *ἐν*, mit oder ohne Artikel 1 Kr 14, 2 (opp. *τῷ νοΐ*); 14, 14 vom Zungenreden. Vom Eintritt des hypnotischen Zustandes *ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις* AG 10, 10; *εἶδον ἐν ἐκστάσει* AG 11, 5, *γενέσθαι ἐν ἐκστάσει* AG 22, 17. Von der Wiederkehr des klaren Tagesbewußtseins AG 12, 11 *ἐν ἑαυτῷ γενόμενος*.

[4]) Mit den 3 letzten Beispielen der vorigen Anmerkung liegt auf gleicher grammatischer Linie Mr 9, 33 *ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος*, AG 13, 5 *γενόμενοι ἐν Σαλαμῖνι* = „in Salamis angekommen". Mit anderen Verben der Bewegung Ap 11, 11 *εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς*, Jo 5, 4 *κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ*, Hermas, sim. I, 6 *ἀπελθεῖν ἐν τῇ πόλει σου* (opp. *ἐξελθεῖν ἐκ τῆς πόλεως*); Epict. I, 11, 32 *ἐν Ῥώμῃ ἀπέρχεσθαι*, II, 20, 33 *ἀπελθεῖν ἐν βαλανείῳ*, dasselbe mit *εἰσελθεῖν* Eus. h. e. III, 28, 6 nach Irenaeus. Kein Grieche und kein des Griechischen kundiger Lateiner der alten Kirche hat AG 1, 9 anders verstanden. Auch Prochorus in seiner breiten, jede Zweideutigkeit ausschließenden Schreibweise, schreibt von der Landung des Jo und seiner militärischen Begleitung (s. meine Acta Ioannis p. 56, 20): *ἤλθομεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ*. — Auch der Gebrauch von *γίνεσθαι* im Sinn von „ein Ziel erreichen" in Verbindung mit anderen Präpositionen cf Jo 6, 26; Lc 10, 32 v. l.

[5]) So schon lange vor vg im Palimpsest von Fleury ed. Buchanan p. 105, 20, ferner bei Primasius, Cassiodor (zwar im Text durch ein *et cetera* verdeckt, aber in der Auslegung vorausgesetzt), Beda, Beatus. Es sieht aus wie ein Versuch, zum Richtigen zurückzukehren, wenn die erste Hand das Cod. Amiatinus schrieb *fui in insulam*. Eine Steigerung des Sinnlosen wagte ein Abschreiber der vg (cod. C bei Vogels p. 153) *fui in*

durch sie beeinflußten Versionen bis zu Luther und über diesen hinaus bis in unsere Tage [6]). Bousset (s. oben S. 79, besonders über seine kühnen Behauptungen in seiner Einleitung S. 47), schwankt, wo er zur Auslegung von 1, 9 kommt (S. 191), zwischen allen unmöglichen Erklärungen, schließt aber diese Erörterung mit den Worten: „Der Aorist [des ersten] ἐγενόμην zeigt deutlich an, daß der Seher, als er schrieb, nicht mehr auf Patmos war, oder anwesend gedacht wird.“ Hierüber ließe sich reden, wenn an der Stelle, die als völlig ausreichender Beweis für dieses Urteil dienen soll, etwas zu lesen wäre, wie etwa das in Jerusalem gesprochene Wort des Pt AG 11, 5 ἐγὼ ἤμην ἐν πόλει Ἰόππῃ προσευχόμενος, obwohl auch dann noch die Schlußfolgerung recht unvorsichtig wäre. Es könnte sich auch darum handeln, hervorzuheben, daß der ekstatische Zustand des Jo und der Empfang der ersten von ihm erlebten Offenbarung erst zu der Zeit eintrat, als er sich schon auf Patmos befand. Er hätte ja schon vor oder auf der Reise von seinem Wohnsitz am Festland und selbst auf der manche Stunden in Anspruch nehmenden Schiffahrt von der Küste zur Insel, ein Traumgesicht gehabt haben können wie Pl (AG 27, 23), aber noch nicht Zeit gefunden haben, dieses Erlebnis aufzuzeichnen. Aber von der philologischen Berechtigung solcher Annahmen weitläufig zu handeln, liegt kein Bedürfnis vor, da ja nicht im Grundtext, sondern nur in der ungenauen lateinischen oder auch deutschen Übersetzung ein den Aufenthalt auf Patmos einer entschwundenen Vergangenheit zuweisendes ἦν vorliegt oder doch bei oberflächlicher Betrachtung vorzuliegen scheint [7]).

---

spiritu in insula. Darnach wäre also Jo in Wirklichkeit niemals auf Patmos gewesen.

[6]) So die engl. autorisirte Übersetzung von 1611, auch noch in der 1881 erschienenen Cambridger Ausg., die am Rande so fleißig nicht nur abweichende Lesarten des griech. Textes, sondern auch genauere Übersetzungen des Originals angibt. So auch noch Bengel, Weizsäcker, Wiese.

[7]) Wenn unsereiner in bezug auf einen bestimmten Zeitpunkt der Vergangenheit sagt: „ich war von der Lage der Dinge oder den Absichten eines Anderen unterrichtet“, ist damit doch nicht gesagt, daß ich in der Gegenwart nicht mehr in Kenntnis von denselben Dingen sei. Um nicht aus der Literatur Belege mühsam zusammenzusuchen, erinnere ich nur an die Redeweise des Vf's der Ap und des 4 Ev's. Ist etwa durch das ἦν Jo 3, 23; 4, 6; 11, 19 gesagt, daß zur Zeit der Niederschrift dieser Erzählungen die Umgebung von Anon und Salim nicht mehr wasserreich war, oder bei Sychar kein Jakobsbrunnen mehr zu sehen war, oder Bethanien nicht mehr 15, sondern vielleicht 20 Stadien von Jerusalem entfernt lag? Cf auch das ἦν 11, 2 (obwohl die Salbung der Maria nach 12, 2 ff. erst mehrere Wochen später als der Tod und die Auferweckung des Lazarus geschah) oder das ἦσαν 17, 6, womit doch nicht gesagt ist, daß die Jünger Jesu zur Zeit dieses Gebetes Gott angehört haben. Zu den hiermit abgelehnten philologischen Absurditäten kommen auch noch sachliche Unglaublichkeiten. Sollte Jo wirklich geschrieben haben, daß er erst nach der Rückkehr von Patmos die erste Erscheinung Christi geschaut habe, so bliebe

Kehren wir nach dieser unvermeidlichen Richtigstellung zur Erwägung des in der Hauptsache ausschließlich und auch in bezug auf die Stellung des ἐν vor ὑπομονῇ statt vor Ἰησοῦ glaubwürdig überlieferten Textes zurück, so ist zu beachten, daß der Vf in der Selbstbezeichnung, womit er sich bei den Lesern einführt (ἐγὼ— Ἰησοῦ), von jeder Sonderstellung gegenüber den schon 1, 4 begrüßten Lesern völlig absieht. Er fügt seinem Eigennamen nicht wieder wie v. 1—3 die Bezeichnung als eines Knechtes Gottes hinzu, welchen Gott durch unsichtbare Einwirkung eines Engels auf seine Geistesverfassung und durch die sichtbare Kundgebung Christi, welche er in einem Zustand der Ekstase empfing, zu einem Propheten für die ganze Christenheit gemacht hat. Er kennzeichnet sich auch nicht als den langjährigen Lehrer und Leiter der angeredeten asiatischen Gemeinden, der er war, sowohl nach einer unanfechtbaren Tradition (s. oben S. 78—100), als nach dem Selbstzeugnis seines Ev's und seines größeren Briefes und auch nach dem Titel ὁ πρεσβύτερος, den er sich in den kleineren Briefen gibt. Durch ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν bezeichnet er sich aber auch nicht als einen Mitchristen im allgemeinen, sondern als einen Angehörigen des besonderen kirchlichen Kreises [8]). Diese Sondergemeinschaft stellt sich dadurch als eine besonders innige dar, daß er sich in einem Atemzug auch nennen kann ihren συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ [9]). Dies setzt erstens voraus, daß die asiatischen

unverständlich, daß er überhaupt seinen Aufenthalt auf Patmos erwähnt hat. Und sollte er nur behauptet haben, daß er zwar die erste Vision oder auch alle folgenden Visionen auf Patmos geschaut, sie aber erst nach seiner Rückkehr ans Festland aufgezeichnet habe, so wäre das eine unbegreifliche Mißachtung des Auftrags Jesu, diese Visionen aufzuzeichnen und das dadurch entstehende Buch alsbald an die 7 Gemeinden abzusenden. Oder wenn alles dies: die Visionen selbst und die gleichzeitig damit und in bezug auf sie dem Jo von Jesus erteilten Aufträge eine leere literarische Fiktion wäre, so fehlte für die Wahl der brieflichen Form dieser Aufzeichnung jeder vernünftige Beweggrund. Vor allem aber bliebe es dann ein unbegreifliches Rätsel, wie dieses Buch sofort nach seiner Abfassung in der nächsten Umgebung des Vf's, bei den 7 Gemeinden und ihren Vorstehern, die darin so tief greifende Urteile über ihr Tun und Lassen zu hören bekamen, Aufnahme gefunden haben sollte. Dazu wäre eine Zwischenzeit von mindestens zwei bis drei Menschenaltern zwischen der Entstehung und der Anerkennung der Ap als eines einst von ihrem Lehrer an sie gerichteten großen Briefes erforderlich gewesen.

[8]) So die Apostel und Presbyter von Jerusalem die Heidenchristen von Antiochien AG 15, 23; Petrus andeutend 1 Pt 5, 1 in Anrede an die Gemeindevorsteher der kleinasiatischen Gemeinden, 2 Pt 1, 1—4 in unterschiedsloser Zusammenfassung mit allen Lesern in bezug auf alle Heilsgüter; Pl besonders in der Anrede ἀδελφοί μου Rm 7, 4; 15, 14; 1 Kr 14, 39; 15, 58; Phl 3, 1; 4, 1; am häufigsten Jk in seinem einzigen kurzen Brief 1, 2. 16. 19; 2, 1. 5. 14; 3, 1. 10. 12; 5, 12. 19, nur viermal ohne μου 4, 11; 5, 7. 9. 10 in besonders ernsten Mahnungen.

[9]) Cf zum Text oben S. 179 A 2 und zum Ausdruck Phl 4, 14.

Gemeinden sich dermalen [10]) mehr oder weniger insgesamt in einem Zustand besonderer Bedrängnis befinden, was doch nur durch eine über das ganze Gebiet sich erstreckende Verfolgung der Christen bewirkt sein kann [11]). Freilich so allgemein in der ganzen Welt wie es nach 1 Pt 5, 6—10; 1, 6 f.; 2, 13—16; 3, 13—16 aus der Zeit Neros scheinen könnte, kann es zur Zeit der Ap den kleinasiatischen Christen nicht an Schutz gegen Verleumdungen und tätliche Angriffe auf ihr Leben und ihre Bewegungsfreiheit gefehlt haben. In Laodicea scheint eine weltförmige Lebenshaltung besonders bei dem Gemeindevorsteher sich eingestellt zu haben, welche aufs schärfste gerügt wird (3, 15—18). Noch bedenklichere Annäherung an heidnische Sitte und Anfreundung mit heidnischen Kreisen zeigte ein großer Teil der Gemeinde von Thyatira, besonders die Gattin des Gemeindevorstehers, welche in dieser Richtung eine führende Stellung behauptete (2, 20—23). Aber die von dieser Verirrung sich fernhaltenden Gemeindeglieder werden damit getröstet, daß ihnen, wenn sie bei ihrer Ablehnung solchen Treibens beharren, Macht gegeben werde, die Heiden zu züchtigen (2, 25—27). Das setzt voraus, daß sie wegen ihrer Ablehnung der Teilnahme an Festlichkeiten mit götzendienerischem Hintergrund von den heidnischen Mitbürgern schwer zu leiden hatten. In Pergamon (2, 12—13. 19) war vor noch nicht langer Zeit wahrscheinlich aus Anlaß eines Asklepiosfestes ein Christ wegen seines offenen Bekenntnisses zu Jesus als dem wahren Heiland ums Leben gekommen, und dem Bischof dieser Gemeinde wird bezeugt, daß er sowohl zur Zeit dieses Ereignisses als seither den Namen Jesu nicht verleugnet hat. Er fand also in der Gegenwart noch Anlaß zu solchem Bekenntnis durch inquisitorische Anfragen bezüglich seiner Stellung zur heidnischen und zur christlichen Gottesverehrung. Dasselbe

[10]) Nicht aus diesem oder anderen Texten der Ap entnimmt Bousset S. 191 die Behauptung, daß hiermit „die Bedrängnis der letzten Zeit" gemeint sei, welche Ap 7, 14 cf 3, 10 „die große Bedrängnis" genannt wird, weil sie schon von Jesus vor seinem Tode den Jüngern als ein Ereignis der allerletzten Zeit angekündigt war Mt 24, 21. 29; Mr 13, 19. 24. Wie aber sollte Jo sich einen *συγκοινωνός* der angeredeten Christen in bezug auf diese große und letzte Verfolgung nennen, welche noch gar nicht eingesetzt hatte! Überdies erfahren wir durch Jo 21, 20—23 (cf Bd IV[5], 700 ff.), daß Jo selbst und seine Umgebung auch nach der Abfassung der Ap noch nicht wußten, ob er die letzte Zeit mit der Verfolgung der Gemeinde durch den Antichrist und der Wiederkunft Christi noch miterleben oder vorher sterben werde. Hier aber (Ap 1, 9) redete Jo überhaupt nicht von der Endzeit, sondern von solchem, was er und seine Leser als eignes Erlebnis bereits hinter sich haben und was noch fortbesteht. Man darf doch nicht vergessen, daß in dieser ersten Vision (1, 19) im Unterschied von 1, 1 als Gegenstand der Weissagung nicht nur zukünftige Ereignisse, sondern auch Zustände der Gegenwart und zwar diese an erster Stelle genannt sind.

[11]) Cf die nicht seltene Verbindung von *θλῖψις* und *διωγμός* Mr 13, 21; Mr 4, 17; Rm 8, 35; 2 Th 1, 4, aber auch die Ersetzung von *διωγμός* durch *θλῖψις* AG 11, 19; 20, 23; 2 Kr 1, 8—10 cf Bachmann Bd VIII[4], 37 ff.

Zeugnis erhält der Vorsteher der Gemeinde von Philadelphia (3, 8—11). Den Anlaß dazu haben Mitglieder der dortigen jüdischen Gemeinde ihm gegeben, welche Jesus „die Synagoge Satans" nennt, und der Bischof erhält zum Lohne dafür die doppelte Verheißung, daß erstens einige dieser Juden, welche kein Recht mehr haben, diesen Namen zu führen, demnächst seine Beihilfe gegen feindliche Angriffe, das heißt gegen heidnische Anklagen flehentlich erbitten werden, und daß zweitens Jesus selbst ihn schützen werde in der zukünftigen Stunde der über die ganze Welt und die Bewohner der Erde hereinbrechenden Versuchung. Auch der Bischof von Smyrna (2, 9—11) befindet sich mit seiner Gemeinde in einer Bedrängnis und Notlage, infolge der Lästerungen von Juden, die sich diesen Namen mit Unrecht geben, während sie eine Synagoge Satans bilden. Die Lage der dortigen Christen wird sich noch verschlimmern. Es werden einige von ihnen ins Gefängnis geworfen werden. Eine hiedurch deutlich gekennzeichnete zukünftige Bedrängnis wird von kurzer Dauer sein. Ihrem Vorsteher aber wird mit einer Ermahnung zu fortgesetzter Treue bis zum Tode der Kranz des Märtyrertodes in Aussicht gestellt. Diesen Visionsbildern aus der Tagesgeschichte der 7 Gemeinden entspricht das *ἐν τῇ θλίψει* 1, 9 vollkommen. Auch dem dortigen *ὑπομονῇ Ἰησοῦ* fehlt nicht die Grundlage im Worte des dem Jo erschienenen Jesus; denn dieser spricht 3, 10: *ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου*, sowie das wiederholte Zeugnis, daß es in diesen Gemeinden an Beweisen dieser Tugendleistung nicht gefehlt hat (2, 2. 3. 19). Nicht minder aber gehört das ohne ein neues *ἐν τῇ* zwischen *θλίψει* und *ὑπομονῇ* gestellte *βασιλείᾳ* zu den Gütern und Gaben, welche die Brüder schon in der Gegenwart ihr eigen nennen durften. Denn wenige Zeilen vorher (v. 6) hat Jo gesagt, daß Christus die Seinigen durch seinen sie von ihrer Sündenschuld erlösenden Tod nicht nur zu Priestern seines Vaters, sondern auch zu einem königlichen Geschlecht und Gemeinwesen gemacht h a b e. Daß diese Teilnahme an der *βασιλεία* erst durch die Wiederkunft ihres Herrn, ebenso wie dessen eigene Weltherrschaft zur allseitigen Verwirklichung kommen werde, wird an mehreren anderen Stellen erklärt (s. oben S. 174 f.).

Damit ist auch schon die zweite Frage beantwortet, wie sich zu dieser Selbstbezeichnung des redenden Subjekts und der darin ausgesprochenen Gleichstellung mit den Lesern die so eingeleitete prädikative Aussage verhält: „(ich) kam (oder war gekommen) auf die Insel mit Namen Patmos wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu". Ist dies, wie gezeigt, die allein zulässige Übersetzung von *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ κτλ.*, so bedarf es auch keines weiteren Beweises dafür, daß die umständliche Selbstbezeichnung des Subjekts ein sinnloser Wortschwall wäre, wenn nicht eben

die Versetzung des Jo auf diese Insel es wäre, was ihn berechtigte, sich als einen *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει* im vollen Sinne dieses Ausdrucks mit den Christen der Provinz Asien zusammenzufassen. Der Wortsinn duldet, wie gezeigt, keine andere Deutung, als die, daß Jo den ihm so nahestehenden Lesern mitteilt oder sie daran erinnert [12]), daß er im Zusammenhang mit der Christenverfolgung, unter der sie selbst seit einiger Zeit zu leiden hatten, nach Patmos verbannt worden sei. Noch deutlicher sagen dies die Worte: *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*. Dies erinnert zwar den, der im Lesen der Ap noch nicht weiter als bis zu dieser Stelle gekommen ist, an das, was Jo in dem Buchtitel c. 1, 2 von sich gesagt hat, daß er in diesem Buch durch Aufzeichnung aller seiner Visionen das nach 1, 1 von Gott ihm zu teil gewordene Wort und das, was der ihm erschienene Jesus ihm bezeugt, seinerseits wieder den Gemeinden bezeugt habe. Es ist dies auch insofern für die späteren Stellen, an denen ähnliche Wortverbindungen vorliegen, bedeutsam, als daraus ersichtlich wird, daß „Wort Gottes und Zeugnis Jesu" keineswegs eine Zusammenstellung von zwei verschiedenen Dingen ist; denn 1, 2 handelt es sich um ein und dieselbe Kundgebung, die sowohl ein Wort Gottes als ein Zeugnis Jesu ist. Von diesem Zeugnis, welches Jo erst durch Abfassung seines Buches ablegt, kann 1, 9 nicht die Rede sein, da der Aorist *ἐγενόμην* (1, 9) ein in Wirklichkeit der Vergangenheit angehöriges, der ersten Vision vorangegangenes Ereignis bezeichnet, der Aorist *ἐμαρτύρησεν* (1, 2) dagegen eine Handlung, welche Jo erst nach Vollendung seiner Aufzeichnung der Visionen im Buchtitel als vergangenes Ereignis darstellen konnte und in der heute wie im Altertum üblichen Form dargestellt hat (s. oben S. 133 ff.). Wirklich vergleichbar mit 1, 9 sind vielmehr folgende Stellen: 1) Ap 6, 9, wo von den Seelen der als Märtyrer geschlachteten Christen gesagt ist, daß ihnen dies widerfahren sei *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον*. Daß hier *ἣν εἶχον* an Stelle des *Ἰησοῦ* Ap 1, 9 steht, bedeutet keinen sachlichen Unterschied; denn dies ist nicht etwa ein Zeugnis, welches Jesus über sie abgelegt hat, sondern wie 19, 10 (*τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*), welches die treuen Christen, der wiederholten Mahnung Jesu (2, 25 *ὃ ἔχετε κρατήσατε*, 3, 11 *κράτει ὃ ἔχεις*) entsprechend,

[12]) Möglich wäre beides. Da nach Ap 1, 1 und 22, 20 (*πάντων* ohne *ὑμῶν*), sein Buch ein Gemeinbesitz der ganzen Christenheit, der Braut (22, 17) Christi werden sollte, mußte er darauf rechnen, daß manche Leser erst durch diese Worte 1, 10 Kunde von seiner Verbannung auf Patmos erhielten. Hatte diese erst kürzlich stattgefunden, so mochte das auch gelten von den weiter abgelegenen Gemeinden von Laodicea und Thyatira. Möglicherweise war zwar überallhin die Kunde verbreitet, daß Jo von seinem regelmäßigen Wohnsitz spurlos verschwunden sei, aber noch unbekannt, wohin er geflohen oder verschickt worden sei.

lebend und sterbend, handelnd und leidend ablegen und wodurch sie ihre Zugehörigkeit zu Jesus bekennen. 2) Ganz dasselbe besagen die Worte 20, 4 (*εἶδον . . . τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*. Denn die Voranstellung des Zeugnisses Jesu vor das Wort Gottes hat nach dem dortigen Zusammenhang nur darin seinen Grund, daß dort die Rede ist von denen, die zur Zeit der Verfolgung durch den Antichrist und seine Anhänger enthauptet worden sind, während der allgemeinere Begriff des Wortes Gottes keine besondere Beziehung zum Martyrium ausdrückt. 3) Da zu dem Worte Gottes auch die schon vor den Tagen des Predigens Jesu der atl Gemeinde gegebenen Gebote Gottes gehören, zu welchen Jesus sich rückhaltlos bekennt und kaum etwas neues hinzugefügt hat (cf Bd I⁴, 208—222), ist auch das, was 12, 17 von der atl Gemeinde, gegen die der Teufel von Anfang an Krieg führt, gesagt ist, hierher zu ziehen: *τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν τοῦ Ἰησοῦ*. Diese *μαρτυρία Ἰησοῦ* ist nichts anderes als die neue, durch Jesus in die Welt gebrachte Heilsbotschaft, welche denen, die sie im Glauben aufgenommen haben und treu festhalten, die vollkommenste Gestalt des *λόγος τοῦ θεοῦ* ist. Gerade diese Zusammenstellung entspricht besonders deutlich der im 4. Ev zu Tage liegenden Anschauung Jesu selbst. Er bestritt mit größter Entschiedenheit, daß seine Rede im Sinne eines ausschließenden Gegensatzes zu Gottes Rede seine eigene Rede sei (Jo 14, 24). Die richtige Stellung zu dem längst vor seiner Zeit den Menschen verkündigten Wort Gottes würde den Hörern seiner Predigt das neue von ihm gepredigte Wort glaubhaft und verständlich machen (Jo 5, 37—47; 8, 42 f.). Selbst die starke Betonung der entscheidenden Bedeutung des Festhaltens am gehörten und beifällig aufgenommenen Wort (*τηρεῖν*) wendet Jesus abwechselnd auf sein eigenes Wort (8, 50. 51; 14, 23 f.; 15, 20) und auf das Wort seines Vaters an (17, 6), welches er seinen Jüngern gegeben hat (17, 14), wie er selbst für sich es treu bewahrt hat (8, 55). Die Form, in welcher sich dieses als unerläßliche Bedingung des persönlichen Heiles geforderte *τηρεῖν* (auch *κρατεῖν* und *ἔχειν*) des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu darstellt, ist eine mannigfaltige, je nach Sonderberuf und Sonderbegabung, nach der allgemeinen Zeitlage und besonderen Umständen, auch nach Geschlecht und Lebensalter verschiedene. Aber alle diese Formen müssen, um der Namen wert zu sein, welche ihr in der Ap gegeben werden, eine Fortsetzung und Förderung sein des Zeugnisses Jesu und ebendamit des Wortes Gottes, welches Jesus durch Wort und Tat, durch Predigt an sein Volk und Unterweisung seiner Jünger, durch sein eigenes Leiden und seine Auferstehung abgegeben hat. Paulus würde statt *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* geschrieben haben: *τὸ εὐαγγέλιον*

Ἰησοῦ mit oder ohne Zusätze wie Χριστοῦ oder τοῦ κυρίου ἡμῶν, oder auch statt Ἰησοῦ ein τοῦ θεοῦ (Rm 1, 1; 15, 16) oder τοῦ Χριστοῦ (2 Kr 2, 12; Gl 1, 7). Jo gebraucht zur Bezeichung der Heilsbotschaft Gottes und Jesu, welche wir nach dem Beispiel unseres großen Heidenapostels „das Evangelium" nennen, dieses Wort in keiner seiner Schriften und ebensowenig εὐαγγελίζειν und εὐαγγελίζεσθαι [13]). Man möchte meinen, er meide dieses trostreiche Wort wegen des Mißbrauchs mit demselben, der schon zur Zeit des Pl und des Pt den Frieden der Gemeinde gestört, ihre Einheit gefährdet hatte [14]) und in den Jahrzehnten seit dem Tode dieser Apostel in immer neuen Formen die Kirche beunruhigte. Daß diese und andere Eigenheiten der johanneischen Ausdrucksweise keine wesentliche Verschiedenheit der geschichtlichen und religiösen Anschauung insbesondere des Pl von dem Verhältnis der Heilsverkündigung durch Jesus zur Predigt der Apostel bedeutet, braucht hier nicht erörtert zu werden [15]). Die Frage aber, ob Ap 1, 9 mit διά c. acc. eine Ursache, eine vollendete Tatsache, oder ein erst zu verwirklichender Zweck als Grund des Kommens des Jo nach Patmos bezeichnet sei, erledigt sich schon durch die

[13]) Nur einmal Ap 14, 6 von einem εὐαγγέλιον αἰώνιον ohne Artikel von einer am Ende der Tage zu verkündigenden guten Botschaft, zugleich von deren Verkündigung an alle Welt als einem εὐαγγελίζειν. Letzteres auch noch Ap 10, 7 von einer erst am Ende des Weltlaufs zur Erfüllung gelangenden, zunächst an die Propheten gerichteten Botschaft Gottes. Keines dieser Worte findet sich in einer der joh. Schriften des NT's. Ebensowenig in den Briefen der Brüder Jesu, Jk und Judas sowie 2 Pt; auch im Hb nur 2mal 4, 2. 6 εὐαγγελίζεσθαι, keinmal εὐαγγέλιον. Dagegen 1 Pt 4, 17 (also aus der Feder des Predigtgehilfen des Paulus, Silvanus = Silas) einmal τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον und 1 Pt 1, 12; 1, 25; 4, 6 εὐαγγελίζεσθαι. Nächst Pl das Verbum weitaus am häufigsten Lc in Ev und AG, εὐαγγέλιον am häufigsten Mr, nur 1mal Mt und 2mal AG.

[14]) Gl 1, 6—9; 2, 1—14; 1 Kr 3, 10—23; 16, 22—24; 2 Kr 2, 17; 11, 1—23; Eph 2, 1—3. 19; 4, 1—16; Kl 2, 8—23.

[15]) Ein lehrreiches Beispiel ist der fast ausschließliche Gebrauch von μαρτυρία bei Jo und von μαρτύριον bei Pl und den übrigen. Letzteres gebraucht Jo nur Ap 15, 5 im Namen der Stiftshütte (σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου cf AG 7, 44; LXX zahllos oft); Pl μαρτυρία nur 1 Tm 3, 7 von dem guten Ruf, den einer in seiner Umgebung genießt, Tt 1, 13 von dem ungünstigen Urteil eines heidnischen Dichters über die Kreter, beides ohne bezug auf die Predigt Jesu und der Apostel. Dagegen Pl 1 Kr 1, 6 τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ganz im Sinne von ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Ap 1, 9; 19, 10 von dem durch Jesus gepredigten und von Pl nach Korinth gebrachten Ev, cf auch die weniger deutlichen Stellen 2 Th 1, 10 τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς und 1 Tm 2, 6 τὸ μαρτύριον, εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ s. Wohlenberg Bd XII, 138; XIII³, 112. Auch τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ identificirt Pl 1 Kr 2, 1 mit dem Inhalt seiner Missionspredigt in Korinth. Vor allem aber kommt in Betracht der Begriff von τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ bei Pl (nicht „die von Christus handelnde, über Geschichte und Lehre Jesu unterrichtende Predigt", sondern „die von Jesus Christus in grundlegender Weise verkündigte Heilsbotschaft"). Cf dazu m. Einl II³, 165, 169 f., s. auch im Komm. zum Rm Bd VI³, 33 ff., zur AG V³, 354—358.

Vergleichung des ntl Sprachgebrauchs, durch welche die letztere Annahme ausgeschlossen ist. Unter den 31 Stellen bei Mt, an denen *διά* c. acc. vorliegt, findet sich keine, die man dafür mit einer Wahrscheinlichkeit anführen könnte, dagegen nicht wenige sachlich vergleichbare Stellen, wo das Gegenteil offenbar ist z. B. 10, 22; 24, 9 *διὰ τὸ ὄνομά μου*, (cf Ap 2, 3; 3, 8; Jo 15, 21; 1 Jo 2, 12); 13, 21 *διὰ τὸν λόγον* (cf 13, 6). Von den 42 Stellen in den joh. Schriften könnten nur Jo 1, 31; 12, 27 in Betracht kommen; aber 1, 31 bezieht sich *διὰ τοῦτο ἦλθον* auf die voranstehende deutliche Zweckangabe *ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ*. Und 12, 27 bezieht sich gegensätzlich zurück auf die vorangehende frageweise ausgesprochene Bitte: „Vater rette mich aus dieser Stunde", welche durch v. 28 ersetzt wird. Von den mancherlei Mitteln, die dem Jo zu Gebote standen, den Zweck seines Kommens nach Patmos verständlich auszudrücken, sei nur erinnert an Jo 1, 7 *ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν*, was dann noch durch ein zweimaliges *ἵνα* näher bestimmt wird, und an das Wort Jesu Jo 18, 37 *εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ* (cf 2 Kr 2, 12 *ἐλθὼν εἰς τὴν Τρῳάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*). Ferner an die zahlreichen Finalsätze mit *ἵνα* 1 Jo 1, 3. 4; 2, 19; 3, 5. 8; 4, 9; 5, 13, oder den Gebrauch des Infinitivs zur Angabe des Zwecks, zu welchem jemand sich irgendwohin begibt z. B. Mt 2, 2; 5, 17; 8, 22; 10, 45, aber auch Jo 4, 7 [16]). Auch abgesehen von der unerschütterlichen Tradition, daß Jo auf die Insel Patmos durch eine obrigkeitliche Verfügung verbannt worden sei, erscheint, auch sachlich betrachtet, die Meinung, daß er sich freiwillig dorthin begeben habe, um dort das Ev zu predigen, geradezu absurd [17]). Es würde dies ein unbegreiflicher

[16]) Nach Blaß Gr.[2] § 69, 2 a. E., ursprünglich vielleicht auch Jo 5, 36; 11, 31. 55; 12, 20.

[17]) S. oben S. 79 ff. Noch einen Schritt weiter ging Bousset S. 192 mit Erwägung der Annahme, die er doch selbst für prekär erklärt, „daß der Seher sich in seiner ekstatischen Erregung nach der benachbarten Insel Patmos zurückgezogen habe". In der Tat ist Jo nach 1, 17 bei der ersten Erscheinung Christi tötlich erschrocken, und in keiner seiner Schriften liegt die geringste Andeutung davon vor, daß er außer den in der Ap geschilderten Visionen auf Patmos jemals derartiges erlebt habe oder der Gabe der Prophetie sich bewußt gewesen sei. Beim Eintritt der zweiten Vision aber zeigt er sich, wie zu 4, 1 gezeigt werden soll, so wenig durch die Steigerung der ekstatischen Erregung zu einer wirklichen Ekstase in der ersten Vision erschöpft, daß er sich sofort angeschickt hat, das bis dahin Geschaute sehr bedachtsam niederzuschreiben. Schon Prochorus, der in seinen weitläufigen, wahrscheinlich um 500 geschriebenen *Πράξεις Ἰωάννου* nichts von der Ap des Jo wissen will — erst durch jüngere Interpolationen wird er hierin korrigirt —, hält dennoch an der Überlieferung von seiner als gewaltsame Deportation geschilderten Versetzung nach Patmos zur Zeit Trajans (!) fest und füllt die lange Zeit seines dortigen Aufenthalts mit Predigt und Wundertätigkeit aus, welche die nahezu vollständige Christiani-

Verstoß gegen den Grundsatz der Heidenmission im Zeitalter der Apostel und der alten Kirche überhaupt gewesen sein, vor allem in den größeren Städten mit ihrer Arbeit einzusetzen. Mindestens ebensogut wie Pl hat auch Jo diese Regel beobachtet, indem er nach seiner Übersiedelung in die Provinz Asien sofort und für immer in der Großstadt Ephesus seinen regelmäßigen Wohnsitz nahm. Einen äußersten Gegensatz dazu bildet die kleine, großenteils unfruchtbare und zeitenlang spärlich bevölkerte Insel Patmos. Sein Weg von Ephesus dorthin würde ihn unvermeidlich an der viel größeren, äußerst fruchtbaren und von altersher hochkultivirten Insel Samos vorbeigeführt haben. Von einer frühzeitigen Christianisirung dieser Insel, an der Pl nur vorübergefahren ist, (AG 20, 15 cf Bd. V, 711), verlautet nichts. Das Gleiche gilt aber auch von Patmos. Erst Prochorus um das J. 500, der mit der wirklichen und der gelehrten Geographie ebenso willkürlich wie mit der Geschichte umgeht, stellt diese soviel kleinere Insel zur Zeit der Niederlassung des Jo daselbst als eine große römische Provinz etwa von der Größe Cyperns oder Kretas dar, mit einem selbständigen dort residirenden Statthalter und einer großen Anzahl von Landschaften, Städten und Dörfern, die bis auf wenige Reste des Heidentums durch die Predigt des Jo in ein christliches Land verwandelt worden sein soll[18]). Durch Strabo X, 488 und Plin. nat. hist. IV, 69 wissen wir, daß diese kleine, in der vorhandenen Literatur zuerst von Thucydides IV, 33, 3 zum J. 428 v. Chr. erwähnte Insel zur ihrer Zeit noch keine Stadt enthielt[19]). Daß

---

sierung der Insel zur Folge hat cf meine Acta Ioannis (1880) p. 56, 20—161, 5, besonders p. 151, 2; 158, 9.

[18]) S. vorige Anm. a. E. Die sämtlichen Namen, die er den verschiedenen Orten und Landschaften von Patmos gibt, sind leere Erfindungen s. Acta Jo p. LII. An die Stelle Domitians als des Kaisers, der den Apostel nach Patmos verbannt habe, stellt er den Trajan oder Hadrian und an Stelle Nervas als des Kaisers, der alle derartigen Urteile und Verordnungen außer Geltung gesetzt habe, einen namenlosen Kaiser aus der Zeit nach Trajan oder Hadrian p. LV, 44f. 151.

[19]) Dies schließt man mit Recht und völliger Sicherheit daraus, daß Strabo und Plinius vor und nach den angeführten Stellen von den Sporaden wie auch den weiter westlich gelegenen Cykladen, welche eine Stadt oder mehrere Städte umfaßte, dies ausdrücklich bemerken und mehrmals auch die Namen angeben oder auch bemerken, daß die einzige Stadt den gleichen Namen mit der Insel trage z. B. Strabo X, 489 Nisyra, Karpathos, Kasos. — Von der Literatur über Patmos ist immer noch wertvoll Guérin, Description de Patmos et de l'île de Samos, Paris 1856 mit einer sehr glaubwürdig aussehenden Karte (hinter p. 120), auf Grund eigener Nachforschungen teilweise berichtigter Nachdruck der Arbeit eines englischen Schiffskapitäns Graves. — Cf auch Tischendorf, Reise in den Orient II, 249—265: Reise über Ephesus nach Patmos (a. 1846). Von demselben: Aus dem hl. Lande (a. 1862) Ausflug nach Patmos S. 335—346 mit einer Abbildung des Hafens und des Blicks auf das Johanniskloster. Ebendort S. 343 schätzt er die damalige Einwohnerzahl auf etwa 4000. Anders, aber nicht ganz deutlich

vor Jo schon jemand nach Patmos von Obrigkeits wegen verbannt worden sei, ist überhaupt nicht bezeugt [20]). In hohem Maße gilt dies dagegen von der zu den Cykladen gehörigen Insel Gyara (auch Gyaros und *αἱ Γυαραί* geschrieben) südwestlich von Andros, die nach Plin. IV, 69, obwohl nur halb so groß wie Patmos, eine Stadt besaß [21]), dennoch aber vor wie nach der Verbannung des Jo nach Patmos sehr häufig als ein Verbannungsort gedient hat und zur sprichwörtlichen Bezeichnung eines öden und unwirtlichen Aufenthaltortes geworden ist [22]). Von Patmos mit seinem gesunden Klima und seiner in den Tälern reichen Gartenkultur [23]) wäre es

---

Guérin p. 8. Ein freundliches Bild des Hafens bietet auch das Werk: Palästina, Ein neues Album des hl. Landes, Naturaufnahmen von Bernatz mit Erläuterungen von Schubert, Roth und Fraas, Stuttgart 1868, letztes Blatt. In Swete's Kommentar (3. Aufl. zu p. CLXXVII) eine Photographie von 1887.

[20]) Worauf Forbiger, Alte Geogr. II, 238 im Anschluß an die Besprechung des Exils des Jo auf Patmos die Angabe gründete, daß Patmos „überhaupt von den Römern als Verbannungsort gebraucht würde", bleibt unklar. Weder in den alten Martyrologien noch bei den alten Kirchenhistorikern finde ich einen Beleg dafür. Die LA der Hss DM zu Eus. h. e. III, 18, 4 *Πάτμον* statt *Ποντίαν* ist ja die Erfindung eines unwissenden Schreibers.

[21]) Plinius IV, 69 zählt *Gyara cum oppido* irrtümlich den Sporaden zu, dagegen VIII, 104 nach dem Grammatiker Varro richtig zu den Cykladen, so wohl auch der VIII, 122 citirte Theophrast. — Strabo X, 485 sah vom Hafen aus, in welchem sein Schiff vor Anker lag, „ein kleines von Fischern bewohntes Dorf". Über neuere Forschungen s. Büchner und Philippson bei Pauly-Wissowa VII, 1954 unter *Gyaros, Gyara Gyarae.* — Philostr., Heroicos VIII, 1 ed. Kayser II, 175, 27 ist sogar *πρὸς Γυραῖς* ohne *α* vor *ρ* zu lesen.

[22]) Nach Tacit. ann. III, 68. 69 (*insulam Gyarum immitem et sine cultu hominum*); IV, 30 (neben Donusa) schon unter Tiberius wiederholt als Verbannungsort für Standespersonen gewählt. Ebenso zur Zeit Neros (Seneca, Dial. XII, 6, 4 *deserta loca et asperrimas insulas . . . Gyarum et Corsicam, nullum invenies exilium, in quo non aliquis animi causa moretur*). Nichts anderes war es zur Zeit Domitians, der überhaupt die Verbannung auf Inseln bevorzugte Philostr. in Apoll. Tyan. VII, 8; Eus. h. e. III, 18, 4. Cf Plutarch, De exilio c. 8 p. 602: *αἱρήσεται νῆσον οἰκεῖν φυγὰς γενόμενος, Γύαρον ἢ Κίναρον „σκληρὰν ἄκαρπον καὶ φυτεύεσθαι κακήν"*. — Epict. diatr. I, 25, 19 f.; III, 22, 109—114; IV, 4, 34 Gyara im Gegensatz zu Rom, Athen, Nikopolis ein traurigster Aufenthalt III, 24, 113 *εἰς Γύαρα ἀποστέλλεις, εἰς δεσμωτήριον εἰσάγεις.*

[23]) Tischendorf, Aus dem h. Lande S. 344 f., der sich 14 Tage lang in regem Verkehr mit der auf ihren gesunden Wohnsitz und ihre ungemischte Rasse stolzen Bevölkerung auf Patmos aufhielt, gibt davon eine begeisterte Schilderung. Bei seinem ersten Aufenthalt (Reise in den Orient II, 256 f.) brauchte das Schiff von Scala Nuova, dem Hafen von Ephesus, bis zur Insel nicht ganz 14 Stunden, dagegen 15 Jahre später (Aus dem h. Lande S. 338 f.) etwa 19 Stunden. — Wenn Victorinus zu Ap 10, 11 p. 92, 16 = 93, 17 schreibt *Iohannes erat in insula Patmos, in metallo damnatus a Domitiano,* so ist das eine Übertragung von Fällen einer Verbannung nach Sardinien, wie die von Hippol. refut. IX, 12 (*εἰς μέταλλον Σαρδονίας*) erwähnte und die Verbannung des Hippolytus und des katholischen Bischofs von Rom Pontianus im J. 235 (Chronograph vom J. 354:

lächerlich gewesen, ähnliches zu sagen. Unter dem Gesichtspunkt der Strafe war die Verbannung von Ephesus nach Patmos schon der geringen Entfernung wegen keine harte Maßregel der anordnenden Obrigkeit, sondern nur der entschiedene Ausdruck ihrer Absicht, der die öffentliche Ordnung störenden Wirksamkeit eines Verbannten an seinem bisherigen Aufenthaltsort ein Ende zu bereiten. Auch der Verkehr mit seinen Anhängern auf dem Festland war dadurch sehr erleichtert.

Nach dem Eingang zu dem Bericht über die erste Vision (1, 9), geht Jo ohne syntaktische Anknüpfung 1,10 mit *ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ* [24]) zu diesem Bericht selbst über. Die Bezeichnung des Sonntags als Tag des Herrn, statt deren Paulus, die Evv und die AG noch die jüdische Bezeichnung „erster Wochentag" beibehalten haben, begegnet uns in der christlichen Literatur hier zum erstenmal [25]). Aber schon Jo 20, 26 zeigt, daß dem Vf der 8. Tag nach dem Tage der Auferstehung, diesen miteingerechnet, als Tag der zweiten Erscheinung des Auferstandenen im Kreise der Apostel bedeutsam war, was nur darin begründet sein kann, daß dieser erste Tag der jüdischen Woche in der christlichen Gemeinde seiner Zeit als Tag des Gedächtnisses an die Auferstehung gefeiert wurde [26]). Daß dieser Tag vor allen anderen Tagen den gottesdienstlichen Versammlungen der heidenchristlichen Gemeinden schon zu Lebzeiten des Paulus gewidmet war, wissen wir ohnehin aus AG 20, 7 und 1 Kr 16, 2 (cf Bd. V, 705). Nur der Name *ἡ κυριακὴ ἡμέρα* hat sich erst während der dem Tode des Pl und des Pt folgenden Jahrzehnte bis zur Abfassung der Ap gebildet. Der Name Sonntag (*Ἡλίου ἡμέρα*), welcher heidnischen Ursprungs ist, wurde bis zur Zeit Konstantins von Christen nur im Verkehr mit Heiden gebraucht [27]). Erst durch diesen

---

exoles sunt deportati in Sardinia in insula nociva). Dies alles paßt nicht auf die Verbannung des Jo nach Patmos. Diese war keine *deportatio*, sondern eine *relegatio*, was nach römischem Recht zwei äußerst verschiedene Strafen waren.

[24]) Nur *A εγω εγενομην*, was durch Homoiotel. verloren gegangen sein könnte, wenn es besser bezeugt wäre, ist also nur Dittographie. Auch sy^{1,2} nur *και εγεν.* — Über *γενέσθαι ἐν πν.* hier und 4, 2 s. oben S. 180 A 3.

[25]) *μία τῶν σαββάτων* Mr 16, 2; Mt 28, 1 (Bd I^4, 718 A 1); Lc 24, 1; AG 20, 7; 1 Kr 16, 2. Dafür *ἡ κυριακὴ ἡμέρα* etwa ein Jahrzehnt später als Ap 1, 10 wieder bei Ignatius, der die Ap nicht gekannt zu haben scheint (s. oben S. 30) ad Magn. 9, 1 in ausschließendem Gegensatz zur jüdischen Sabbathfeier. Etwa um dieselbe Zeit schrieb der mit der joh. Ap vertraute Vf der Didache 14, 2 *κατὰ κυριακὴν κυρίου*. Unter den vielen Schriften Meliton's, von denen uns nur die Titel erhalten sind, handelte eine *περὶ κυριακῆς* nach Eus. IV, 26, 2. Cf auch Dionysius von Korinth bei Euseb. IV, 23, 11 und Irenäus im Brief an Victor von Rom bei Eus. V, 24, 11.

[26]) Cf Bd IV^5, 682; auch m. Skizzen 3. Aufl. S. 354 ff. A 14—26.

[27]) So von Justinus mart. apol. I, 67; Tert. apol. I, 16 gegen Ende; ad nat. I, 13. Daß Konstantin den heidnischen Namen des Tages bevor-

Kaiser hat sich dieser heidnische Name des Sonntags ebenso wie die anderen, von den 7 Planeten hergenommenen Namen der 7 Wochentage bei den christianisirten Völkern des Abendlandes eingebürgert. Hinterdrein muß es dem Seher ein ihn selbst und alle seine Leser erhebender Gedanke gewesen sein, daß er gerade an dem Tage, an dem er mit den Gemeinden seiner Provinz und weit über deren Grenzen hinaus die Auferstehung des Herrn zu feiern gewohnt war, in die Sphäre des Geistes sich erhoben fühlte, der Jesum aus dem Tode zum Leben erweckt und verklärt hatte. In jenem Augenblick aber, auf welchen er hier zurückblickt, wirkte die Erscheinung Christi erschreckend und geradezu erschütternd auf ihn. Er fährt fort: „Und ich hörte hinter mir eine gewaltige Stimme, wie die einer Posaune, welche sagte (v. 10[b]. 11): Was du siehst, schreibe in ein Buch und schicke es den 7 Gemeinden nach Ephesus und nach Smyrna und nach Pergamon und nach Thyatira und nach Sardes und nach Philadelphia und nach Laodicea“ [28]). Daß der diese Worte dem Jo laut Zurufende nicht Jesus ist, ergibt sich schon daraus, daß die Stimme des ihm erscheinenden Jesus v. 17 mit dem Brausen gewaltiger Wasserwogen, dagegen die nicht näher bezeichnete Stimme, v. 10 mit dem Klang einer Posaune oder Trompete verglichen wird. Wer je am Meeresstrand bei wild bewegter See gestanden hat, wird zugeben, daß der donnerartige Anprall der sich überstürzenden Meereswogen sehr wenig Ähnlichkeit hat mit einem Posaunenstoß oder gar mit einem militärischen Trompetensignal (cf 1 Kr 14, 8). Dagegen liegt es nahe an den Engel zu denken, von welchem schon 1, 1 in bezug auf alle in der Ap dargestellten Visionsbilder gesagt war und noch mehrmals in bezug auf einzelne Visionen gesagt wird (4, 1; 17, 1; 21, 9 f. cf 22, 1. 6. 8), daß Gott durch denselben dem Jo zukünftige Ereignisse gezeigt d. h. auf die körper-

---

zugt und absichtlich in seinen für alle seine Untertanen, wenn auch in unterschiedlichem Maße verbindlichen Erlassen über die Sonntagsfeier nur diesen Namen gebraucht hat, hat sein Lobredner Eusebius (vita Constant. IV, 18—22, und in der Lobrede auf Konstantin c. 9. 17 ed. Heikel p. 219, 26 ff.; 258, 17 ff.) vergeblich zu verschleiern sich bemüht.

[28]) Hinter *λεγουσης* + *εγω αλφα και το ω· πρωτος και εσχατος· και* P, + *εγω ειμι το Α και το Ω, ο πρωτος και ο εσχατος και* Andr (?), 1 (über die sonstigen Nachlässigkeiten des Erasmus s. Delitzsch I, 22) und andere Min. Daß dies Interpolationen aus 1, 8. 17; 2, 8 cf 22, 13 sind, ergibt sich schon daraus, daß hier weder wie 1, 8 Gott, noch wie 1, 17; 2, 8 Christus der Redende ist s. oben im Text. Nichts davon in ℵACQ, meisten Min, besseren Hss der vg, sah kop, sy[1.2]. Übrigens sehr nachlässig ist ℵ*, om. *ο βλεπεις* (von junger Hand nachgetragen), und *και* vor *πεμψον*, + *το* vor *βιβλιον*. — Das nur in einigen sekundären Übersetzungen wie kop (nicht sah) und minderwertigen Hss der vg überlieferte *ταις εν (τη) Ασια* war eine geschmacklose Interpolation aus 1, 4. Dem Jo brauchte kein Engel oder Mensch zu sagen, in welcher Provinz Ephesus, Smyrna usw. lagen.

liche und seelische Natur des Jo die Wirkung ausgeübt habe, daß er alles, was er in ekstatischem Zustand sah und hörte, ebenso leibhaftig wahrzunehmen glaubte, als wenn er es bei wachem Tagesbewußtsein erlebt hätte (s. oben S. 42 ff.). Diesen zeigenden Engel hier zu erwähnen, war kein Anlaß geboten, da Jo in diesem ersten Anfang seiner Ekstase überhaupt noch nichts gezeigt bekommen und gesehen hat, weder einen Engel wie 5, 2; 7, 2; 10, 1. 5, noch Jesum wie von 1, 13 an. Zunächst hört er nur auf das, was die Trompeten- oder Posaunenstimme ihm zuruft, ohne sich umzudrehen und nach der Herkunft der lauten Stimme hinter ihm sich umzusehen. Wenn diese Stimme ihm in kurzem Befehlston gebietet, „was er sieht" aufzuschreiben und die so entstehende Schrift an die Orte ihrer nächsten Bestimmung zu befördern, so braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß sich diese Aufträge auf die mehr oder weniger nahe Zukunft beziehen [29]). Wenn auch S. 164 ff. mit Recht die 1, 4 durch den Artikel vor ἑπτὰ ἐκκλησίαις mit nachfolgendem ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ ausgedrückte Beschränkung des Leserkreises auf diese 7 asiatischen Gemeinden daraus erklärt wurde, daß die Grußüberschrift des großen Briefes später geschrieben wurde, als der Bericht über die erste Vision (1, 10—3, 22) und alle ihr folgenden Visionen, so befremdet vielleicht auf den ersten Blick, daß nun auch hier (1, 11), wo zum erstenmal die 7 Gemeinden nach ihren Wohnsitzen namentlich aufgezählt werden, und zwar ohne das für Jo überflüssige ἐν τῇ Ἀσίᾳ (s. A 28 a. E.), diese trotzdem mit dem Artikel vor ἑπτὰ ἐκκλησίαις eingeführt werden. Dies erklärt sich jedoch einfach genug daraus, daß die mit siebenmaligem εἰς beigefügten Namen der Städte, wohin das Buch geschickt werden soll, wie eine Art von Apposition zu ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις wirken. In dem πέμψον . . εἰς Ἔφεσον κτλ. ist ein ταῖς ἐν Ἐφέσῳ . . . οὔσαις κτλ. logisch enthalten. Dagegen erfordern die geschichtlichen Fragen eine Antwort, ob diese 7 Gemeinden die einzigen zur Zeit der Ap in Asien vorhandenen Gemeinden waren, und in welcher Bedeutung Jo (1, 4) den mehrdeutigen Namen Ἀσία gebraucht hat [30]). Für letztere Frage verdient Be-

[29]) Dieser Gebrauch des Präsens statt des Futurs z. B. Jo 7, 8 οὐκ ἀναβαίνω (cf Bd IV^5, 379); 7, 33; 8, 14; 13, 6 ist echt johanneisch. In Verbindung mit den Imperativen γράψον, πέμψον im Hauptsatz deutet er an, daß der Gebietende die Erfüllung seiner Aufträge als selbstverständlich ansieht und unbedingt fordert, ganz wie in unserem deutschen Sprachgebrauch.

[30]) Darüber, daß auch der Name Ἀσία wie die Namen anderer Landschaften oder Provinzen im NT verschiedene Bedeutungen haben z. B. von dem römischen Bürger Pl stets die römischen Provinznamen, von dem Griechen Lc stets die sich damit nicht deckenden Landschaftsnamen gebraucht werden s. Bd V, 492 f. 560 f.; IX^3, 9 ff. Während Lc selbst überall Ἀσία nur in engerem Sinn gebraucht, läßt er den Epheser Demetrius AG 19, 26. 27 im Gegensatz dazu von πᾶσα und ὅλη ἡ Ἀσία reden.

achtung, daß Claudius Ptolemaeus[31]), der seine Geographie zur Zeit des Antoninus Pius (138—161) geschrieben hat, die 7 Gemeindesitze der Ap in seiner Aufzählung der Städte des „eigentlichen Asiens" in der gleichen Folge nennt mit der einzigen Ausnahme, daß er Smyrna vor Ephesus stellt[32]). Diese Ordnung, welche er in anderem Zusammenhang in einer weniger vollständigen Aufzählung wiederholt[33]), erklärt sich daraus, daß er an beiden Stellen von Troas, also von Norden her zu weiter südlich gelegenen Städten sich wendet. Ganz unnatürlich aber ist es, daß er in der ersten ausführlicheren Liste hinter Troas nicht das in südlicher Richtung zunächst folgende Pergamon, sondern sofort das Paar Ephesus-Smyrna folgen läßt, dann aber zu dem in östlicher, beziehungsweise nordöstlicher Richtung weitab liegenden Sardes überspringt, von dort nordwärts nach Thyatira und endlich in südöstlicher Richtung über Philadelphia nach Laodicea führt. In diesem Punkt hat die abgekürzte Liste die allein natürliche und sicherlich ursprüngliche Reihenfolge bewahrt, indem sie Pergamon gleich hinter Troas stellt. Die von der Ap abweichende Voranstellung von Ephesus vor Smyrna in beiden Listen des Ptolemäus erklärt sich ohne Schwierigkeit aus der überragenden politischen Bedeutung von Ephesus unter allen Städten des „eigentlichen Asiens", d. h. der römischen Provinz dieses Namens[34]). Hieraus aber läßt sich nicht erklären, daß Jo andere sehr ansehnliche, in derselben Provinz gelegene Städte, in welchen schon vor Abfassung der Ap christliche Gemeinden bestanden, nicht erwähnt hat. Am wenigsten ist daran zu denken, daß er dies getan haben sollte, um die heilige Siebenzahl nicht zu überschreiten; denn diese Zahl der Städte, denen er eine Botschaft Christi ausrichten soll, macht ebensowenig den Anspruch auf geschichtliche Bedeutung, wie die Siebenzahl der Geister vor dem Throne Gottes (s. oben S. 164 ff. zu 1, 4). Es bleibt also doch die Frage zu beantworten, warum Troas und Hierapolis in der Ap völlig unberücksichtigt bleiben. Schon auf seiner zweiten Missionsreise war Pl mit großer Begleitung nach Troas gekommen (AG 16, 8—11 cf Bd V², 561—564), und er muß bei dieser Gelegenheit dort gepredigt haben. Denn erstens

---

[31]) Ed. Nobbe, tom. II (a. 1887) p. 5—16 nennt Ptolem. V, 2, 1 ἡ ἰδίως καλουμένη Ἀσία, ebenso p. 1 in dem vorausgestellten Argumentum des 5. Buches § 2 im Gegensatz zu ἡ μεγάλη Ἀσία in der Überschrift des Argumentum, welches letztere unserem Gebrauch des Namens „Kleinasien" entspricht.

[32]) V, 2, 4 Ἀλεξάνδρεια Τρωάς, § 6 Σμύρνα, § 8 Ἔφεσος, § 14 Πέργαμος, § 16 Θυάτειρα ἡ μητρόπολις, § 17 Σάρδεις, Φιλαδέλφεια. § 18 Λαοδίκεια ἐπὶ Λύκῳ.

[33]) VIII, 17, 9 Ἀλεξ. ἡ Τρωάς, § 10 Πέργαμος, § 11 Σμύρνα, § 12 Ἔφεσος, § 15 Σάρδεις.

[34]) Marquardt, Röm. Staatsverw. I², 333 ff. — Die notwendigen geschichtlichen und geographischen Nachweise über die 7 in der Ap genannten Gemeinden folgen hier unten zu den einzelnen Ortsnamen 2, 1. 8 usw.

hat dieselbe Geistesstimme, die ihm verbot zu diesem Zwecke nach Bithynien zu reisen, ihn nach Troas gewiesen, und es bedurfte eines Traumgesichtes, um ihn zu bewegen, seine Missionsarbeit nach Europa zu verlegen. Zweitens kam er nach seiner 3jährigen Arbeit in Ephesus zum zweiten Mal nach Troas in der Absicht, dort das Ev zu predigen (2 Kr 2, 12), fand auch Eingang mit seiner Predigt, brach aber bald aus innerer Unruhe wieder von dort auf. Auf der Reise, die mit seiner Gefangennahme in Jerusalem endigte, war Troas der Sammelpunkt des stattlichen Gefolges von Abgesandten der asiatischen und europäischen Gemeinden, welche den Pl nach Jerusalem begleiten sollten, und er feierte dort einen Sonntag in einer dichtgedrängten Gemeindeversammlung (AG 20, 5—12). Und noch einmal, in der Zwischenzeit zwischen seiner ersten und zweiten Gefangenschaft hat er in Troas einen Aufenthalt genommen, der nicht von ganz kurzer Dauer gewesen sein kann (2 Tm 4, 13—15). Das Schweigen der Ap über die Gemeinde von Troas erklärt sich nur daraus, daß Jo noch keine Gelegenheit gehabt hat, diese Stadt zu besuchen und mit der dortigen Gemeinde in annähernd so innige Beziehungen zu treten, wie sie ihn nach dem Inhalt von Ap 2, 1—3, 22 mit den 7 Gemeinden verbanden, denen er seinen großen Brief geschrieben hat. Die Entfernung seines regelmäßigen Wohnsitzes Ephesus von Troas beträgt in der Luftlinie etwa 220 km. Wer eine gute Karte, wie die von Kießling in Sieglins Atlas antiquus nr. 14 zu Rate zieht, oder die in Ramsay's Histor. Comm. on St. Pauls ep. to the Galatians, sieht, daß der Landweg zwischen beiden Städten sich auf mindestens 300 km belief. Daß die hiermit gegebene Erklärung des Schweigens der Ap über die Gemeinde von Troas aller geschichtlichen und sagenhaften Überlieferung über das Wandern und Wirken des Jo von Ephesus aus in der Provinz entspricht (s. oben S. 14—40), liegt auf der Hand.

Das Schweigen der Ap über Hierapolis[35]) dagegen und noch mehrere andere Wohnsitze von Christengemeinden in der Nähe von Laodicea am Lycus, wo zu Lebzeiten des Pl. blühende Gemeinden hauptsächlich durch den aus Kolossä stammenden Epaphras entstanden waren[36]), erklärt sich durchaus nicht aus den Überlieferungen über Jo während der 3 Jahrzehnte seiner Wirksamkeit in und um

[35]) Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia (1895) I, 84—121; Die Altertümer von Hierapolis von Humann, Cichorius, Lindau (1898).

[36]) Cf Kol 1, 7; 2, 1 Kolossä u. Laodicea (mit dem Zusatz *καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί*); 4, 12—17 (Laodicea und Hierapolis). Dahin gehört auch der fälschlich so genannte Epheserbrief, ein Cirkularschreiben an lauter mit Pl nicht in persönliche Berührung gekommene Gemeinden Eph 1, 15 ff. In Laodicea gab es nach Kl 4, 15 außer der Gesamtgemeinde eine Hausgemeinde im Hause einer Frau Namens *Νύμφα*, ebenso in Kolossae eine solche Sondergemeinde (Phlm v. 2) neben der Gesamtgemeinde (Kl 1, 2; 4, 7—9. 17).

Ephesus, und erst recht nicht aus der räumlichen Entfernung dieser Ortschaften von dessen regelmäßigem Wohnsitz in der Hauptstadt der Provinz Asien. Denn von Laodicea, an dessen Christengemeinde die letzte der Ansprachen an die 7 Gemeinden Asiens (Ap 3, 14—22) gerichtet ist, liegt Hierapolis nur etwa 11 km in nördlicher, Kolossä etwa 12 km in südöstlicher Richtung entfernt. Das rätselhafte Schweigen der Ap über diese damals schon alten Gemeinden erklärt sich nur daraus, daß ein anderer Mann durch seine Persönlichkeit und seine Arbeit dort eine ähnliche Stellung eingenommen hatte, wie Jo in und um Ephesus. Das war der Evangelist Philippus, der sich mit seinen prophetisch begabten Töchtern in Hierapolis niedergelassen hatte. Da dieser Philippus schon im J. 34 mit an erster Stelle zu einem sehr verantwortlichen Amt in der Muttergemeinde gewählt wurde (AG 6, 5; 21, 8), also sicherlich erheblich älter gewesen ist als Jo, der Jüngste der 12 Apostel; und da andererseits nicht von ihm überliefert ist, daß er ein ungewöhnlich hohes Alter wie Jo und Polykarp erreicht habe, so kann er nicht mehr am Leben gewesen sein, als Jo die Ap schrieb. Dies bestätigt auch Polykrates von Ephesus, indem er gegenüber dem römischen Bischof Victor, der auf die Gräber des Petrus und des Paulus in Rom sich berufen hatte, in seiner chronologisch angelegten Liste der großen Männer, deren Gebeine in der Provinz Asien ruhen, an erster Stelle den Philippus, erst an zweiter den Jo nennt (Eus. h. e. V, 24, 2—5). Philippus wird aber auch mit seinem stattlichen Haushalt kaum früher als Jo nach Kleinasien übergesiedelt sein[37]). Erst das Herannahen des Gerichts über Jerusalem um 66—69 kann diese Männer veranlaßt haben, aus der Heimat auszuwandern und dort ihren Beruf als Prediger des Ev's, welchen fernerhin in Palästina auszuüben für sie unmöglich geworden war, auf dem ganz überwiegend heidnischen Arbeitsfeld des Pl und seiner Gehilfen, im gewissen Sinn auch des Pt auszuüben. Bischof von Hierapolis ist Philippus dadurch ebensowenig geworden, wie Jo Bischof von Ephesus geworden ist. Auch auf diesem neuen Gebiet

[37]) Im J. 58 konnte Philippus in seinem eigenen Hause zu Cäsarea den Pl mit seinem zahlreichen Gefolge beherbergen AG 21, 8—10. Lc hat die Zahl der prophetisch begabten Töchter des Philippus zuerst auf 5, dann aber in der zweiten Ausgabe der AG auf 4 angegeben cf Bd V², 731 A 96. Polykrates nennt nur 3 in Asien begrabene Töchter, von welchen zwei als Jungfrauen in hohem Alter in Hierapolis gestorben seien, die dritte aber in Ephesus ihr Grab gefunden habe. Daß Polykrates den Philippus von Hierapolis irrtümlich zu den 12 Aposteln rechnet, mag man seinem Eifer im Kampf gegen Victor zu gute halten. Die Richtigkeit seiner anscheinend auf genauer Kenntnis beruhenden Einzelangaben kann dadurch nicht angefochten werden. In bezug auf viele Einzelheiten muß hier auf die Untersuchungen zur Geschichte des Evangelisten Philippus, des Jüngers Jesu Aristion und des Papias in m. Forsch VI, 109—157; 158—175; 227—224 verwiesen werden.

gehörten sie nicht einer Ortsgemeinde an, sondern dem ganzen, nach der Anweisung Jesu bis an die Grenze der Erde sich ausdehnenden Missionsfeld. Selbstverständlich aber hatte der Einzelne, der sich von Jesus zum Dienst eines Missionars oder Evangelisten berufen wußte, seine Berufsarbeit auf die Orte und Gebiete zu beschränken, auf die er sich durch innere und äußere Erlebnisse, durch göttliche Winke und menschliche Aufforderungen gewiesen sah, und mußte es vermeiden, in der Art der judaistischen Pseudapostel mit den von Jesus berufenen und im Dienst der Mission bewährten Evangelisten einen Wettstreit des Ehrgeizes anzufangen (2 Kr 10, 12—11, 15). Diese Entwicklung der Dinge innerhalb der Provinz Asien gegen Ende des 1. Jahrhunderts bestätigen auch noch andere Nachrichten. Papias, der unter Kaiser Hadrian sein bekanntes Werk herausgegeben hat, hat nach Eus. h. e. III, 39, 9 in demselben bezeugt, daß er durch die Töchter des Philippus erzählt bekommen habe, daß zu Lebzeiten ihres Vaters unter anderen Wundertaten, die seine dortige Wirksamkeit verherrlicht haben, auch eine Totenauferweckung stattgefunden habe. Wir dürfen aus dem Brief des Polykrates hinzusetzen, daß es sich um die zwei in Hierapolis, dem Bischofssitz des Papias, bis in hohes Alter im jungfräulichen Stand lebenden, dort gestorbenen und begrabenen Töchter des Philippus handelt. Papias hat also den Philippus niemals von Angesicht gesehen, ist auch von keinen zuverlässigen Zeugen wie Irenäus und seinen Lehrern in Kleinasien ein Schüler des Philippus, sondern immer nur ein Schüler des Jo und einiger anderer Jünger Jesu wie Aristion genannt worden. Zu den albernsten apokryphen Apostelgeschichten gehört alles das, was von *Περίοδοι* oder *Πράξεις Φιλίππου* bisher gedruckt vorliegt[38]). Um so bedeutsamer erscheint, was ein gewisser Nicetas von Paphlagonien, eine allerdings literargeschichtlich noch ziemlich dunkle Persönlichkeit, in seiner Lobrede auf Philippus über dessen Wirksamkeit in Hierapolis berichtet, weil Nicetas sich von jenen geschmacklosen Fabeleien in bezug auf Namen und Sachen völlig unabhängig zeigt und, ohne jede wörtliche Berührung mit dem, was der Apostelschüler Papias nach Eus. III, 39, 9 über sein Verhältnis zum Hause des Philippus bezeugt, sich doch in den Grenzen des Wahrscheinlichen hält, welche für uns durch das Zeugnis des Papias gezogen sind. Nach Nicetas[39]) hat ein vornehmer Bürger von Hierapolis Namens Heros den Philippus, dessen öffentliche Predigt er mit Verständnis und Zustimmung gehört hat, gegen die Beschimpfung und Steinigung durch den Pöbel ge-

[38]) Acta ap. apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 2 (ed. Bonnet 1903) p. 1—98. Über Hierapolis p. 41, 11: *Ὀφιορύμη ἥτις καλεῖται Ἱεράπολις τῆς Ἀσίας.*

[39]) *Combefis, Auctarium novissimum* (nicht *novum*) I, 387—391. Anfang des Berichtes über Philippus in Hierapolis p. 391. — *Ἥρως* bei den Späteren nicht ganz selten auch als Eigenname gebraucht.

schützt und in sein Haus eingeladen, wo Philippus, auch von der Frau des Hauses Marcella freundlich aufgenommen, seine Predigttätigkeit ungehindert fortsetzen und schließlich die Mehrzahl der Einwohner für den „orthodoxen“ Glauben gewinnen kann, wozu eine Totenerweckung wesentlich beigetragen hat. Hierauf erteilt er den Bekehrten regelrechten Unterricht (*πάντας κατηχήσας*), macht jenen Heros zum Bischof und andere Ungenannte zu Presbytern und Diakonen, gibt auch die Anregung zum Bau mehrerer Kirchen und verläßt nach alledem Hierapolis, um seine Predigt des Ev's in Phrygien fortzusetzen, auch nach Lykaonien als Missionsprediger weiterzuziehen und, wie es scheint, noch andere Landstriche der Provinz Asien zu gleichem Zwecke zu bereisen. Von einem Martyrium des Philippus weiß dieser sein Lobredner ebensowenig zu sagen, wie Papias, der zweite Bischof von Hierapolis, und die anderen treuen Zeugen der dort einheimischen Überlieferung.

Erst nachdem die laute trompetenartige Stimme dem Jo in wenigen schlichten Worten den Befehl erteilt hat, seine nunmehr beginnenden Visionen aufzuzeichnen und diese Aufzeichnung an die 7 Gemeinden zu befördern (1, 11), dreht Jo ohne Unterbrechung seines ekstatischen Zustandes sich um zu dem Zweck, die Herkunft der gebietenden Stimme zu ermitteln, bekommt aber ganz etwas anderes zu sehen, als er erwarten konnte. Er beschreibt dieses Bild (1, 12^{b}—16) mit folgenden Worten: „Nachdem ich mich umgewendet hatte, sah ich 7 goldene Leuchter, (13) und inmitten der Leuchter einen, der einem Menschensohn glich[40]), gekleidet in ein bis zu den Füßen hinabreichendes Gewand und an den Brüsten gegürtet mit einem goldenen Gürtel; (14) sein Haupt aber und seine Haare waren weiß wie schneeweiße Wolle, und seine Augen wie eine Feuerflamme; (15) und seine Füße glichen einem kupfernen, wie in einem Ofen

[40]) *ομοιον υιῳ ανθρωπου*: A (dieser allein ein wenig glaubliches *ομοιωμα* vor *υιῳ* cf Dan 7, 13 *ως υιος ανθρ.*, 10, 16 *ως ομοιωσις ανθρ.*, 10, 18 *ὡς ορασις ανθρ.*) CP, Iren (lat) IV, 20, 11, viele Min., auch m (Orig.?), die alten Versionen durchweg (bei den Lat. schon vor Hieron. und der vg z. B. h gig, auch *similis filii* bei Victor. ist ja nichts anderes): *ομοιον υιον ανθρωπον* ℵQ, viele Min, auch 1, von Eras. stillschweigend verbessert, kann doch nur mechanische Fortsetzung des von *ειδον* abhängigen Accus. *ομοιον* sein und findet unter den Konstruktionswechseln in der Ap keine rechtfertigende Parallele; Ap 14, 14 liegt derselbe Schreibfehler vor; im übrigen aber sind die dort vorliegenden Wechsel zwischen Acc. und Nom. grammatisch gerechtfertigt. Hinter *ειδον* wird, ehe der dazu gehörige Acc. *καθημενον ομοιον* folgt, durch *και ιδου* der Nom. *νεφελη* eingeführt und nachher durch ein eingefügtes *εχων* der Anschluß zweier Akkusativobjekte erleichtert. — Anders läge die Sache, wenn statt *ομοιον* an beiden Stellen *ὡς* stünde, welches nach Art des lat. *quasi* als Ersatz eines Vergleichungssatzes gelten könnte.

durchglühten Topf (oder Kessel)[41]), und seine Stimme klang wie die Stimme (das Rauschen und Brausen) großer

[41]) Hier und Ap 2, 18, wo Jesus sich als den Sohn Gottes einführt und mit unverkennbarem Hinweis auf seine erste, an demselben Tage dem Jo zu teil gewordene Erscheinung die Worte aus 1, 14ᵇ—15ᵃ (von *οφθαλμοι* bis *χαλκολιβανῳ*) beinah buchstäblich genau wiederholt, ist das von den Griechen einhellig überlieferte, in sonstiger Literatur aber nicht nachgewiesene Wort *χαλκολίβανος* von jeher eine *crux interpretum* gewesen, sowohl den heutigen Auslegern, als mehreren alten Übersetzern. Wie die sämtlichen vorhandenen griech. Hss (mit gleichgiltigen Verschiedenheiten wie *χαλκωλ.* statt *χαλκολ.* in P) hat auch der lat. Übersetzer von Iren. IV, 20, 11 es beibehalten: *pedes ejus similes chalcolibano, quemadmodum in camino succensus est* (sic!). In der folgenden Erläuterung gebraucht der Übersetzer *chalcolibanum in camino succensum*, wie es scheint, als Nomin. neutr., was dem phönicischen, hebr. und syr. Namen des Libanongebirges לְבָנוֹן, d. h. dem „weißen Schneeberg" nachgebildet ist (Deut 11, 24; Jos 1, 4 hebr., auch in Pesch. beibehalten, von den Griechen aber [LXX, Strabo XVI, 742, 754—756] regelmäßig *Λίβανος*, *Ἀντιλίβανος* geschrieben). In Kop *χαλκολιβανος* mit griech. Buchstaben geschrieben, in sah nicht so. — sy¹ und sy² bilden von Libanon ein Adj. (sy¹ לבנאי, sy² לבנאיא) und fügen dies zum Subst. נחשא. Wir können dies wiedergeben durch „Erz vom Libanon" s. Gwynn p. 2 u. 41. — In ganz anderer Weise haben die Lateiner sich zu helfen gesucht. Vict. p. 26, 2 *aurichalco tamquam in fornace conflatos;* Cypr. test. II, 26 und h fol. 118 *aurichalco* (h *aurocalco*) *sicut de fornace ignea* (h *igneo*)*;* vg mit mannigfaltiger Schreibung des ersten Wortes *aurichalco* (fuld. 1, 15 u. 2, 18 *aericalco*, amiat. *orichalco* u. *oricalcho*) *sicut in camino ardenti.* Dies combinirt Primasius mit der orientalischen Deutung: *auricalco Libani sicut de fornace ignea.* Daß das aus lat. *aurum* und griechischem *χαλκός* (auch *chalcus*, *calcus* von den Römern geschrieben) zusammengesetzte Wort („Gold-Erz" oder auch „Goldblech") und vollends das aus *aes* und dem gleichbedeutenden *χαλκός aericalco*, d. h. „Erz-Erz" oder „Erzblech") wertlose Einfälle sind, liegt auf der Hand. Sehr merkwürdig aber ist, daß der sogen. Gigas, welcher 1, 15 das gewöhnliche *auricalco-ardenti* bietet, 2, 18 schreibt *eramento thurino*, d. h. einem ehernen kupfernen Gerät oder Geschirr (*aeramentum*) aus der süditalischen Stadt *Thurii* oder *Thurium*, ehemals Sybaris genannt, einer blühenden Handelsstadt, auch durch seinen Wein und Fruchtbarkeit berühmt. Lassen wir alle diese Ausflüchte der Übersetzer auf sich beruhen, so gibt allerdings auch das von den Griechen überlieferte *χαλκολίβανος* keinen brauchbaren Sinn. Denn *λίβανος*, der Weihrauchbaum (*τὸ λίβανον ξύλον* Herod. IV, 75) und der Weihrauch selbst (gewöhnlicher *λιβανωτός* genannt) besteht nicht aus Metall, sei es Erz oder Gold, sondern aus Harzen verschiedener Bäume und würde, in einen brennenden oder glühenden Ofen geworfen, sofort zerschmelzen, was wahrlich kein Bild für die Füße des mit unwiderstehlicher Kraft auftretenden Christus wäre. Man ist daher durchaus berechtigt das in der Literatur sonst unerhörte *χαλκολίβανος* zwar nicht für einen etwa schon auf Patmos entstandenen Schreibfehler, wohl aber für eine bequeme volkstümliche Aussprache anstatt das hartklingende *χαλκοχλίβανος* zu halten. Es wäre dann eines der schier zahllosen Composita mit *χαλκός* wie *χαλκάνθη*, *χάλκασπις*, *χαλκεντής*, *χαλκέντερος*, *χαλκοβαρής*, *χαλκοβατής*, *χαλκοκέραυνος κτλ.* — Neben der Form *κλίβανος*, die von den alten griech. Mythologen für attisch erklärt wurde, ist die Form *κρίβανος* von altersher sehr verbreitet gewesen und von manchen Autoren abwechselnd bald die eine wie die andere gebraucht worden cf Lobeck ad Phryn. p. 179. Es bedeutet einen zum Backen, Kochen, Braten bestimmten kupfernen Topf,

Wassermassen; (16) und er hielt in seiner Hand 7 Sterne, und aus seinem Munde ging ein zweischneidiges, scharfes Schwert hervor; und sein Angesicht (war) wie die Sonne scheint in ihrer Kraft."

Das Erste, was Jo zu sehen bekommt, ist das blendende Licht, das von 7 goldenen Leuchtern ausstrahlt, in deren Mitte er alsdann eine menschenähnliche Gestalt stehen sieht. Die Siebenzahl der Leuchter und das edle Metall, aus dem sie dem Seher gemacht zu sein scheinen, dazu auch die Höhe derselben, welche nach der Beschreibung der Stellung Christi *ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν* ungefähr mannshoch gewesen sein muß, erinnert uns sofort an den 7armigen goldenen Leuchter, welcher zugleich mit dem Räucheraltar und dem Schaubrottisch in „dem Heiligen" der Stiftshütte, später auch in dem nachexilischen und herodianischen Tempel stand[42]). Da das Heilige nur von den Priestern betreten werden durfte, Jo aber kein Priester gewesen ist, konnte ihn schwerlich die Erinnerung an das, was er zur Zeit seines Wohnens in Jerusalem gelegent ich von diesem für jeden Israeliten heiligen und kostbaren Leuchter mit seinen 7 Ölbehältern gehört hatte, den Stoff bieten, an welchen diese erste Vision anknüpfte. Eher hätte die Beschreibung des Leuchters im mosaischen Gesetz dazu dienen mögen; noch viel wahrscheinlicher aber ist, daß ihm das in Sach 4, 1—14 beschriebene Traumgesicht jenes nachexilischen Propheten diesen vorbereitenden Dienst geleistet hat, zumal wir Ap 11, 4 ff. auf dasselbe Kapitel ausdrücklich als auf eine dem Jo bekannte Weissagung hingewiesen

---

Kessel oder Trog. — Den Schluß des Satzes bildet in ℵ und einigen Minuskeln, wie es scheint, auch im Text des Irenäus und in allen alten Versionen *πεπυρωμενῳ*, dagegen in PQ und der Masse der Min ein von *πόδες* abhängiges *πεπυρωμενοι*, endlich aber in AC *πεπυρωμενης*, welches Lachmann, Tschd. ed. 8; Hort (auch noch in seinem op. post.), Nestle, Souter etc. aufnahmen, obwohl es jeden Versuchs eines syntaktischen Anschlusses und somit auch jeden Versuchs einer Übersetzung spottet. Man sucht vergeblich im vorigen nach einem Substantiv im Genitiv und nach einem Femininum. Auch *λίβανος*, *κλίβανος*, *κριβανος* sind ja lauter Masculina. Es ist daher kein Wunder, daß es auf zwei Codd beschränkt blieb. Bei itacistischer Aussprache konnte aus *OI* leicht genug *HΣ* entstehen. Sachlich und begrifflich vergleichbar ist eine Stelle in der unter dem Namen des Clem. Rom. II ad Corinth. überlieferten altkirchlichen Predigt um d. J. 150 c. 16, 3: *γινώσκετε δὲ ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καιόμενος καὶ τακήσονταί τινες* (?) *τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος· καὶ τότε φανήσεται τὰ κρύφια καὶ τὰ φανερὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων.* Gegen die Echtheit des *τινές* erklärt sich Lightfoot, Clem. of Rome II, 250 gegen Harnack u. a. Abhängigkeit des alten Predigers von Ap 1, 15, besonders auch von Ap 2, 18 in bezug auf die verborgenen Taten der Menschen, ist wohl nicht zu leugnen. Außerdem cf 2 Pt 3, 10—13.

[42]) Ex 25, 32—35; 37, 17—21; 1 Mkk 1, 21; 4, 49 f.; Jos. bell. V, 215—217 (die 7 Lampen auf dem Leuchter gelten ihm als Abbild der 7 Planeten), cf auch meine Abhandlung über den zerrissenen Tempelvorhang NKZ (1902) S. 729—756 und in bezug auf die Höhe solcher Kandelaber Bd I⁴ S. 205 A 60 zu Mt 5, 15.

werden[43]). Für die jetzt vorliegende Stelle kommt Sach 4, 2 in Betracht, wo der „zeigende Engel“ (s. oben S. 146 f.) bei Beginn der Vision den Propheten fragt: „Was siehst du“? und Sacharja antwortet: „Ich sah (oder sehe) und siehe da ein Leuchter ganz von Gold, und ein Ölbehälter oben auf ihm (über seinem Kopfe) und seine 7 Lampen daran, und sieben Röhren, (welche das Öl) zu den Lampen (bringen), die oben auf ihm (dem Leuchter) sind.“ Trotzdem, daß an allen bis dahin herangezogenen Stellen (A 42. 43) nur von einem einzigen 7armigen Leuchter die Rede ist, in der Ap dagegen von 7 hohen Leuchtern mit je einem leuchtenden Licht, bleibt dennoch unverkennbar, daß die Tatsache des im jüdischen Tempel vorhandenen goldenen Leuchters und die auf diesen hinweisenden geschichtlichen und prophetischen Aussagen die natürliche Grundlage der Beschreibung der Vision des Jo Ap 1, 12[b]—13[a] bilden. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß hier wie bei Sacharja zuerst von 7 Lampen auf hohem Kandelaber, dann erst von den dadurch abgebildeten Wirklichkeiten die Rede ist. Hier folgt auf das εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς das den von v. 17 an den Jo anredenden Jesus einführende καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου (zum Text s. A 40). Jesus läßt, ehe er redet, dem Jo Zeit, alle Einzelheiten seiner Erscheinung zu betrachten. Zunächst seine Kleidung, den langen Talar und den hoch an der Brust angebrachten goldenen Gürtel[44]). Jesus ist dadurch als Priester in Ausübung seines Amtes dargestellt, also ohne Frage als inmitten der im Kreise um ihn her stehenden Lampen stehend gedacht. Es ist dies aber ein Momentbild und schließt nicht aus, daß er sich selbst in seiner von v. 17 an ununterbrochen weitergehenden Rede mit bezug auf den Inhalt

[43]) In weniger ausdrücklicher Weise auch Ap 5, 6 verglichen mit Sach 4, 10.

[44]) Cf die ausführliche Beschreibung der Amtstracht der Priester durch Jos. ant. III, 7, 1—3 (Niese § 151—159), der selbst ein geborener Priester war (vita § 1—7) und, wie auch Form und Inhalt seiner Beschreibung beweisen, dies nicht aus Ex 28, 2—42; Lev 8, 13 cf Ez 9, 2 u. 11, sondern aus eigener Anschauung schöpft. Zur Literatur cf Schürer Jüd. Gesch. II[4], 339. — Da Josephus nur vom Gürtel des Hohenpriesters (ant. III, 7, 4 cf Ex 39, 29), nicht von dem des Priesters (7, 2) sagt, daß er mit Gold durchwirkt sei, so könnte Christus durch den goldenen Gürtel als Hoherpriester bezeichnet sein sollen. Wahrscheinlicher ist doch, daß der goldene Gürtel wie Dan 10, 5, wo er nicht nur von den Priestern hoch an der Brust, sondern wie der des Kriegers um die Lenden getragen wird, nur ein Merkmal heldenhafter Kraft und fürstlicher Hoheit sein soll. Auch was Ap 1, 14 ff. weiter folgt, erinnert an Daniel und besonders an Dan 10, 5—11. Dazu kommt, daß ein Gürtel wie der hohepriesterliche, welcher ein buntes Gewebe aus Fäden von Flachs oder Wolle und Goldfäden war, wenig Glanz hatte und kaum eine ζώνη χρυσῆ genannt werden konnte; von massiven Geräten Ap 1, 12. 20; 4, 4; 5, 8; 15, 7 und nie anders. Man wird also hier wie Ap 15, 6 zu denken haben an einen Gürtel mit einem Verschluß oder an Spangen aus glänzendem Gold.

seiner Ansprache an die Gemeinde von Ephesus 2, 1 den nennt, „welcher inmitten der 7 goldenen Lampen hin und her wandelt". Die Kunst, die sich Pl für die Wiederherstellung seines Verhältnisses zu den durch ihn gestifteten galatischen Gemeinden vergeblich wünscht, seine Stimme wandeln und persönlich ihnen zusprechen zu können (Gl 4, 20), handhabt der Jesus der Ap mit Meisterschaft. Obwohl er selbst das Bild seiner Erscheinung 1, 20 ein *μυστήριον* nennt, dessen Deutung er sich vorbehält, braucht doch nicht erst gesagt zu werden, daß das Heiligtum, in welchem er hier als Verwalter des Priesteramtes sich darstellt, nicht der zerstörte Tempel in Jerusalem sein kann. Es ist auch nicht ein Tempel im Himmel, sondern die Gemeinde seiner Knechte auf Erden und zunächst der 7 asiatischen Gemeinden, deren Bruder und Genosse sich Jo genannt hat (1, 9 cf 1, 1. 4; 22, 6—9). Eine ganz andersartige Wirkung mußte auf Jo üben, was v. 14—16 folgt. Die blendendweiße Farbe des ganzen Hauptes und besonders des mit schneeweißer Wolle verglichenen Haares (cf Mr 9, 3; Lc 9, 29) bedeutet hier so wenig wie Dan 7, 9 das hohe Alter oder die ewige Lebensdauer, sondern kennzeichnet den so Dargestellten als einen Angehörigen der himmlischen Welt[44a]). Die wie eine Feuerflamme funkelnden Augen, die einem kupfernen, im Ofen glühend gemachten Kessel oder Topf gleichenden Füße und die dem Rauschen und Brausen großer Wassermassen ähnliche Stimme (v. 14. 15) finden wir ebenso wie den schon v. 13 genannten goldenen Gürtel, in gleicher, nur noch vollständigerer Reihenfolge Dan 10, 5—6 wieder in der Beschreibung eines dem Daniel erschienenen vornehmen Engels[45]). Daß diese Übereinstimmung eine dem Jo wohlbewußte ist, wird besonders dadurch sichergestellt, daß die erschütternde Wirkung der beiden Visionen auf Daniel und auf Jo wesentlich die gleiche ist cf Dan 10, 7—11 mit Ap 1, 17. Daneben sind aber auch die Verschiedenheiten der Schilderung nicht zu übersehen. Die Vergleichung der Stimme des einen Engels bei Daniel mit dem Brausen einer lärmenden Volksmenge genügt dem Jo nicht zur Wiedergabe des Eindrucks, welchen er von der Stimme des einen, wie ein Menschen-

[44a]) Ap 6, 2; 19, 11—14 der siegreich durch die Welt ziehende und auch des endgiltigen Sieges über die ungöttliche Welt gewisse Christus und sein Gefolge reiten auf weißen Pferden. Weiß sind die Gewänder der Engel (Mt 28, 3; Jo 20, 12; AG 1, 10) und anderer Himmelsbewohner (Ap 4, 4), besonders auch der durch den Märtyrertod in die obere Welt versetzten Menschen (Ap 3, 5; 6, 11; 7, 9).

[45]) Dan 10, 6 nach den an dieser Stelle beinah gleichlautenden beiden Versionen und auch nach dem hebr. Text lautet so: *καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὅρασις ἀστραπῆς, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός, καὶ οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ οἱ πόδες* (Theod. *τὰ σκέλη*) *ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων* (Theod. *ὡς ὅρασις χαλκοῦ στίλβοντος*), *καὶ φωνὴ λαλιᾶς* (Theod. *ἡ φωνὴ τῶν λόγων*) *αὐτοῦ ὡσεὶ* (Th. *ὡς*) *φωνὴ θορύβου* (Th. *ὄχλου*). Zum Text von Ap 1, 14 s. oben A 41.

sohn ihm erschienenen Jesus empfangen hat: er bevorzugt das Gleichnis vom brausenden und tosenden Meer. So redet Gott und ebenso sein Christus, wenn er zu den Menschen redet in seinem Zorn (Jes 34, 1 ff.; Ps 2, 5). Er wird es auch nicht bei Scheltworten bewenden lassen; denn das aus seinem Munde gehende Wort gleicht (v. 16) einem scharfen zweischneidigen Schwert. Wenn es in den Herzen und Gewissen der Hörenden nicht wirkt, wozu es den Menschen gesandt wird, so geht es über zu Taten des Gerichtes [46]). Von der Gesamterscheinung heißt es zum Schluß, daß sie der leuchtenden Sonne in ihrer Kraft gleichkommt [47]). Bei diesem Anblick, dessen Beschreibung mehr Zeit in Anspruch genommen haben wird, als das Schauen des ganzen Bildes und das Überschauen seiner einzelnen Bestandteile, fällt Jo der vor ihm stehenden menschenähnlichen Gestalt wie ein Toter zu Füßen (v. 17 a). Er beugt nicht etwa seine Kniee vor derselben, um ihr anbetend zu huldigen, sondern stürzt zu Boden und liegt wie eine Leiche dicht bei den wie ein glühender kupferner Kessel aussehenden Füßen [48]). Er weiß offenbar nicht, wer vor ihm steht. Hat er, wie schon bemerkt, sich in der Beschreibung seiner ersten Vision an die Schilderung in Dan 10, 5 f. angeschlossen, so wird er am ersten noch an einen von Gott oder Christus ihm gesandten Engelfürsten gedacht haben, wie er es am Schluß seiner Visionen wiederholt getan hat (19, 10; 22, 8), ohne jedoch so tötlich zu erschrecken, wie an jenem Sonntag, an dem er zum ersten Mal in seinem langen Leben eine Ekstase und Apokalypse erlebte. Diese Erscheinung war in der Tat darnach angetan, den Seher mit Entsetzen zu erfüllen [49]). Was er bis dahin

---

[46]) So gedeutet Ap 2, 12. 16; 19, 15. 21 (cf 6, 8, Jes 11, 4). Vorwiegend von der inneren Wirkung auf Herzen und Gewissen der Hörer des göttlichen Wortes Hb 4, 12; aber auch vom Schmerz der Mutter, die den Sohn sterben sieht Lc 2, 35. Ganz vereinzelt steht sy² mit der LA πνεῦμα (רוחא) statt ῥομφαία, dagegen sy² סיפא = ξίφος oder auch μάχαιρα. Beide Syrer om. δίστομος s. Gwynn p. 2 u. 41. Die Sonderstellung beider Syrer beruht offenbar auf Eph 6, 17 (δέξασθε) τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ. Daher hat auch Pesch. סַיְפָא.

[47]) Cf den Schluß des Liedes der Debora Jud 5, 31: „So mögen zu Grunde gehen alle deine Feinde, Jahweh, und deine Liebhaber mögen sein wie der Aufgang der Sonne in ihrer Kraft“ (LXX ἐν τῇ δυναστείᾳ αὐτοῦ). Nachdem Kopf, Haare, Augen, Füße, Stimme und Mund beschrieben sind, wird ἡ ὄψις hier nicht wie Jo 11, 44 das Angesicht (τὸ πρόσωπον) bezeichnen, sondern wie Jo 7. 24 cf Gen 24, 16; 39, 6; Dan 2, 31 (πρόσοψις u. ὅρασις); Sap Salom 13, 7 die ganze für Auge und Ohr sich darstellende Erscheinung.

[48]) Überwiegend bezeugt ist ἔπεσα (nicht ἔπεσον) πρὸς (nur ℵ εἰς) τοὺς πόδας αὐτοῦ, wie auch ℵ Jo 11, 32 mit vorangestelltem αὐτοῦ. Bei Visionen in der griech. Bibel nur Ap 19, 10; 22, 8. Sonst entweder πρὸς τοὺς π. Mr 5, 22; AG 5, 10 oder ἐπὶ τοὺς π. 1 Sam 25, 24 (ebendort v. 23 ἐπὶ πρόσωπον αὐτῆς, ebenso Ap 7, 11; 11, 16 αὐτῶν und AG 10, 25 ἐπὶ τοὺς πόδας ohne Pronomen, also auf die eigenen Füße, so tief sich verneigend). Ferner παρὰ τοὺς π. Lc 8, 41; 17, 16.

[49]) ℵ unter den Uncialen allein v. 17b ἐπέθηκε (st. ἔθηκεν) τὴν δεξιὰν

aus dem Munde des ihm Erschienenen gehört hatte, das Sausen und Brausen gewaltiger Wassermassen war keine menschliche Rede; und das aus der Scheide gezogene scharfe zweischneidige Schwert, das als Sinnbild der Taten, welche den Worten dieses Mundes folgen sollten, über den vor ihm stehenden Jo und andere Menschen, die davon hören sollten [50]), gezückt war, verhieß nichts Gutes. Noch weniger die glühendem Erz gleichenden Füße, die alles, wohin sie treten würden, versengen müßten. Wie hätte Jo in diesem Bilde des Schreckens und des Verderbens seinen und aller seiner Mitknechte Erlöser in Zeit und Ewigkeit erkennen können, und vollends den Meister, der ihn vor allen Mitjüngern seiner vertrauten persönlichen Freundschaft gewürdigt hatte! Und wie muß er aufgeatmet haben, als nun Jesus zu ihm, der wie tot an der Erde zu seinen Füßen lag, sich herabneigend, seine rechte Hand auf ihn legt und spricht: „Fürchte dich nicht, ich bin es." Auch ohne die unverkennbare Anlehnung an die vorhin angeführte Vision Daniels [51]) sollte deutlich sein, daß das zur Begründnng des *μὴ φοβοῦ* dienende *ἐγώ εἰμι* für sich zu nehmen ist als eine keiner syntaktischen Ergänzung bedürftige Antwort auf die Frage: „wer bist du", nicht auf die Frage: „was bist du". So ruft es Jesus seinen erschrockenen Jüngern zu Jo 6, 20: *ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε* [52]) und Mr 6, 50; Mt 14, 27 mit einem *θαρσεῖτε* davor, aber ohne jede weitere Ergänzung. So auch der Auferstandene Lc 24, 39 *ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός* im Gegensatz zu der irrigen Meinung der Jünger, daß seine sichtbare Erscheinung ein Gespenst sei (24, 37). Nur in bezug auf den Zweck der Aussage verschieden ist das *ἐγώ εἰμι* auch da, wo Jesus es seinen Feinden zuruft Jo 18, 5. 8; AG 9, 5; 22, 8; 26, 15 [53]). Daß das

αὐτοῦ κτλ., wenig wahrscheinlich wegen des folgenden *ἐπ' ἐμέ*, da der regelmäßige Ausdruck für die Handauflegung zum Zweck der Segnung oder Heilung *ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα* oder *τὰς χεῖρας* c. dat. ist (z. B. von Lc im Ev und AG 9mal und nur einmal AG 9, 17 mit *ἐπί* c. acc.) und andrerseits nur einmal im NT Mr 8, 25 *τιθέναι τ. χ. ἐπὶ* c. acc. als Variante neben *ἐπιτιθέναι*, unmittelbar vorher aber 8, 24 *ἐπιτιθ. τ. χ.* c. dat.

[50]) Dan 10, 7 war zu lesen: „Ich Daniel allein sah das Gesicht, und die Männer, die bei mir waren, sahen das Gesicht nicht, aber ein großer Schrecken überfiel sie und sie flohen, um sich zu verbergen."

[51]) Dan 10, 11 heißt es: „Ich hörte den Laut seiner Worte und als ich sie hörte, fiel ich ohnmächtig auf mein Gesicht und mein Gesicht (lag) auf der Erde. Und siehe, da berührte mich eine Hand und richtete mich auf, (so daß ich mich stützen konnte) auf meine Kniee und meine Handflächen." Vgl. auch das v. 12 folgende *μὴ φοβοῦ*, welches der Engel dem Daniel zugerufen hat, nachdem er sich (v. 11) zitternd vom Erdboden erhoben hat.

[52]) So auch Syr. Sin. und Pesch., nur Scur. om. *μὴ φοβ.*; sie alle übersetzen אנא אנא (buchstäblich „ich [bin] ich").

[53]) Vergleichbar sind, wenn auch nur rücksichtlich der begrifflichen Form, Stellen wie Jo 13, 19; 8, 24. 28; 9, 9; AG 10, 21; 13, 25. Das gerade Gegenteil gilt von Stellen wie Jes 43, 15: „Ich, Jahweh (bin) euer Heiliger, der Schöpfer Israels, euer König." Wer der ist, der so zu seiner Gemeinde

folgende ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος κτλ. nicht eine nachträgliche Vervollständigung des Begriffs von ἐγώ in der diesem hier zukommenden Bedeutung („ich und kein anderer") sein kann, ergibt sich schon daraus, daß nach 1, 8;21, 6 der allgewaltige Gott die wesentlich gleichbedeutende Selbstbezeichnung für sich in Anspruch nimmt. Die so gedeutete Selbstbezeugung Jesu würde an dieser Stelle (1, 17) wie eine Gotteslästerung klingen. Daß der nach dem Glauben des Jo seinem persönlichen Wesen nach an dem überzeitlichen Leben Gottes teilhabende und durch seine Auferstehung und Erhöhung zu Gott an seines Vaters Weltherrschaft tatsächlich beteiligte Jesus, wohl von sich sagen kann, daß er am Anfang wie am Schluß der Geschichte stehe, ist aus 2, 8; 22, 13 ersichtlich und auch wohl begreiflich. In 1, 17 aber kann das auch darum nicht die Meinung sein, weil eine solche Fortsetzung des mit ἐγώ εἰμι abgeschlossenen, formell keiner Ergänzung bedürftigen Satzes völlig ungeeignet wäre, den tötlich erschrockenen Jo vollends zu beruhigen, damit er alle Furcht fahren lasse und der vertrauten Gemeinschaft mit seinem Herrn und Meister, der ihn einst seiner besonderen Freundschaft gewürdigt hatte, sich getrösten könne. Von dem Augenblick an, in welchem ein erstes Wort aus dem Mudne des ihm Erschienenen, nicht mehr wie ein dumpfes Rauschen und Tosen, sondern mit plötzlich verwandelter menschlicher Stimme gesprochen, sein Ohr erreicht und gleichzeitig die segnende Hand des Redenden sein Haupt berührt hat, ist alle Furcht vor seiner Erscheinung von Jo gewichen und kehrt im Verlauf der folgenden Visionen niemals wieder. Die Worte ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (v. 17 a. E.) und was weiter in v. 18 hieran sich enge anschließt, ist eine jener zu einer neuen Gedankenreihe überleitenden Appositionen, welche weniger mißverständlich durch einen Relativsatz ohne Artikel vor der Apposition auszudrücken wären [54]).

redet, hat er selbst unmittelbar vorher (v. 14) ausgesprochen, und der Propeht mit dem aus der chaldäischen Knechtschaft geretteten Rest seines Volkes kann nicht daran zweifeln, daß kein anderer als dieser Gott sie gerettet hat. In v. 15 aber wird, wie ähnlich die Worte lauten, dies nicht noch einmal versichert, sondern der aus dem babylonischen Exil befreiten Gemeinde eingeschärft, auch fernerhin im Gedächtnis zu behalten, was sie an ihrem Gott hat, was dann in 43, 16—44, 6 breit ausgeführt wird.

[54]) Cf 1 Tm 1, 15 ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ, Eph 6, 2 ἥτις ἐστιν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, AG 16, 12. Daß der Artikel vor πρῶτος und ἔσχατος nicht sagen will, Jesus sei der Einzige, der sich so nennen dürfe, beweist auch das sofort sich anschließende ὁ ζῶν, womit doch unmöglich gesagt sein kann, daß es außer ihm keinen lebendigen Menschen gebe. — Cf übrigens Blaß, Ntl. Gramm. § 47, 1—3; 73, 2—3. Die richtige Fassung des Satzgefüges bekundet Iren. IV, 20, 11, indem er zunächst in freier Wiedergabe von v. 17a sagt: Den Johannes, der die Visionen nicht habe ertragen können und wie tot zu Boden gefallen sei, habe Jesus (Verbum = ὁ λόγος) wieder lebendig gemacht und ihn daran erinnert, daß

An der Freude nach so großem Schrecken und so vielen Jahren der Entbehrung wieder einmal die Stimme seines Meisters gehört und seine persönliche Liebe leiblich empfunden zu haben, hat Jo sich nicht genügen lassen. Er soll bedenken, daß der, an dessen Brust er einst gelegen hat, derselbe ist, der schon existirte, ehe Abraham geboren wurde (Jo 8, 58), und der, seitdem er aus dem Tode zu einem in die Ewigkeiten sich fortsetzenden Leben gelangt ist, auch die Schlüssel des Todes und des Hades besitzt d. h. darüber zu verfügen hat, wer dem Tode endgiltig anheimfallen und in der Behausung der Toten gefangen gehalten oder aus beiden befreit werden soll [55]). Hierauf gründet Jesus (v. 19) wesentlich dieselbe Aufforderung an Jo, welche dieser soeben schon (v. 11) aus dem Munde des zeigenden Engels gehört hat, aber in bedeutsam veränderter Fassung [56]). Während dort die 7 Gemeinden aufgezählt werden, an welche er das durch Aufzeichnung seiner Visionen entstandene Buch senden soll, unterbleibt hier diese Anweisung über die Versendung der Ap an die Orte ihrer nächsten Bestimmung; aber gerade in Rücksicht auf die in v. 11 gegebene Inhaltsangabe des ganzen Briefes wird hier eigens ausgesprochen und allem anderen vorangestellt, daß es sich hier um gegenwärtige Dinge (ἃ εἰσίν), also um Enthüllung und prophetische Beleuchtung von Zuständen und Tat-

---

er selbst es sei (*quoniam ipse est*), an dessen Brust er beim letzten Mahle geruht habe, darauf aber in völlig selbständigem Satz das unterbrochene wörtliche Citat fortsetzt: *ego sum primus et novissimus* (s. Harvey vol. II, 222 im Text und Note 3 bei Stieren).

[55]) Nur bis zu ζῶν εἰμι wird dieser Satz c. 2, 8ª wiederholt und zwar im Hinblick auf die dort v. 10—11 folgende Andeutung des zukünftigen Märtyrertodes des Angeredeten. — Zum Bilde des Schlüssels oder der Schlüssel zu einem Hause cf c. 3, 7 und zur Vorstellung des Todes und des Hades als eines einzigen verschlossenen Raumes Jes 38, 10; Ps 9, 14; und die Nachweise Bd I⁴, 549 A 69 zu Mt 16, 18 und Bd V³, 113f. 116 zu AG 2, 24—28 (Ps 16, 8—11).

[56]) Dahin gehört nicht, daß 1, 11 ὁ βλέπεις γράψον, dagegen 1, 18 γράψον οὖν ἃ εἶδες, also abwechselnd ein zeitlos gemeintes Präsens, 1, 18 ein im Sinn eines Fut. exact. gebrauchter Aorist zu lesen ist. Ersteres bedarf keiner Rechtfertigung; denn in jenem Augenblick hatte der in Ekstase versetzte Jo überhaupt noch nichts gesehen, sondern hörte nur eine trompetenartige Stimme eben diese Worte ihm zurufen. Aber auch das ἃ εἶδες 1, 18 findet seine natürliche Erklärung darin, daß Jo erst nach Vollendung der ersten Vision und dem Aufhören seines ekstatischen Zustandes den Auftrag ausführen konnte, sie schriftlich aufzuzeichnen. Dies aber sollte selbstverständlich sein; denn erstens besaß Jo doch sicherlich nicht die Kunst eines geübten Tachygraphen, die erforderlich gewesen wäre, die rasch an seinen Augen vorüberziehenden Bilder und vor seinen Ohren ertönenden Worte gleichzeitig zu Papier zu bringen. Zweitens aber hätte ein im Zustande der Ekstase geschriebenes Buch ebenso wenig durch einen Boten nach Ephesus gebracht werden können, wie ein im Traume geschriebener Brief. — Der Ausleger der Ap muß leider viel Selbstverständliches sagen und obendrein noch begründen.

sachen im Leben der angeredeten 7 Gemeinden handelt [57]). Daß ähnliches auch in anderen Gemeinden jener Zeit zu finden, zu rügen oder auch zu loben war, blickt an mehr als einer Stelle der 7 Ansprachen durch und rechtfertigt die von 1, 1 bis 22, 21 ausgedrückte Bestimmung des ganzen Buches für die gesamte Christenheit. Völlig ausgeschlossen aber ist die bis heute noch nicht ausgestorbene Umdeutung der mißbräuchlich so genannten „sieben Sendbschreiben" auf die einander folgenden Stufen der kirchlichen Entwicklung [58]). Ebenso unhaltbar aber erscheint auch das Urteil, daß die Ap um 68—70 geschrieben sei, welches sich ohne jeden ernsthaften Versuch, den klaren Text und den unerfindlichen geschichtlichen Gehalt von c. 1—3 diesem Urteil entsprechend umzudeuten, und im Widerspruch mit aller positiven und negativen Tradition seit den letzten Lebensjahren des greisen Jo von Ephesus [59]) lediglich auf eine sehr anfechtbare und mit guten Gründen bestrittene Auslegung einzelner Stellen in c. 10—19 (besonders c. 12, 1 ff. 13, 18; 17, 8—11) gründet. Damit Jo nicht als ein totes und verständnisloses Werkzeug den Auftrag seines Herrn ausführen müsse, sondern das, was Jesus und der Geist in den folgenden Ansprachen durch ihn den 7 Gemeinden sagen läßt (cf 2, 1. 7 usw.), spricht Jesus zu ihm das vorläufig letzte Wort (v. 20): [„Was anlangt] *das Geheimnis der 7 Sterne, die du auf meiner rechten Hand sahest* [60]), *und die 7 gol-*

---

[57]) Daß die für das attische Griechisch geltende Regel, nach welcher das neutrale Subjekt im Plural das Prädikat im Singular bei sich hat, wie so oft im biblischen und hellenistischen Griechisch in *ἃ εἰσιν* hinter dem vorigen *ἃ* (Objekt zu *εἶδεν*) unbeachtet bleibt, kann nicht befremden, wohl aber daß die strenge Regel in *ἃ μέλλει γενέσθαι* wieder zur Geltung kommt. Cf Blaß, Ntl. Gramm. 31, 3.

[58]) Als ein Vorläufer dieser Umdeutung darf Joachim von Fiore betrachtet werden s. oben S. 112 f. Luther, der sie in seiner Vorrede von 1545 (Erl. Ausg. Bd 63 S. 161—166 s. oben S. 116) an Ap c. 7—20 reichlich ausübt, erklärt doch ebendort S. 160: „Demnach halten wir, daß die ersten 3 Kapitel, so von den 7 Gemeinden und ihren Engeln in Asien reden, nichts anderes wöllen, denn einfältiglich anzeigen, wie dieselbigen dazumal gestanden sind, und vermahnet sie, daß sie bleiben und zunehmen oder sich bessern sollen. Überdies lernen wir draus, durch das Wort Engel hernach in andern Bilden oder Geschichten (lies „Gesichten") verstehen Bischoffe und Lehrer in der Christenheit" usw.

[59]) Cf § 1 u. 3 der obigen Einleitung, insbesondere die teilweise neuen Erörterungen S. 6—10. 15—20. 24—32. 54—59. 73—78. 81—100, auch S. 139—144.

[60]) Vor *τὸ μυστήριον* ist nicht mit Tschd. 8 ein Komma, auch nicht mit Souter ein Kolon und mit beiden erst hinter *χρυσᾶς* ein Punkt zu setzen, sondern mit Hort (op. post.), Nestle u. a. vor *τὸ μυστ.* Punkt und hinter *χρυσᾶς* Kolon oder noch besser Komma. Denn das Mysterium ist ja in keiner Weise identisch mit dem, „was nach dieser Zeit geschehen soll". Es liegt vielmehr in den Akkusativen v. 20[a] eine voraufgeschickte Apposition zu den in v. 20[b] folgenden Sätzen vor cf Kühner-Gerth, Gr. Satzlehre I[3], 284 f. Buttmann, Ntl. Gr. S. 134, wo jedoch in bezug auf Ap 1, 20 die durch vorstehende Bemerkung widerlegte Fassung bevorzugt wird. Häufiger sind

denen Leuchter, [so bedeuten] *die 7 Sterne ἄγγελοι der 7 Gemeinden, und die 7 Leuchter sind 7 Gemeinden.*“ Es bedarf kaum der Erinnerung, daß μυστήριον[61]) hier so wenig wie an irgend einer anderen Stelle der griechischen Bibel die Vorstellung ausdrückt, welche wir mit dem Fremdwort Mysterium vorwiegend zu verbinden pflegen, daß es eine unergründliche, wenigstens für Menschen während ihres Erdenlebens nicht zu ergründende Tatsache oder Wahrheit bedeute, welche enthüllen zu wollen, daher auch ein gewagtes, wenn nicht gar frevelhaftes Unterfangen wäre. Es ist hier nicht wie an anderer Stelle (10, 4) in bezug auf einzelne Wahrnehmungen, welche Jo in der Ekstase macht, ihm verboten, sie aufzuschreiben, und dadurch für jeden, der lesen kann, zu enthüllen. Man hört auch nichts von einem versiegelten Buch, welches zum Schmerz aller sehnsüchtigen Herzen kein Sterblicher öffnen und lesen kann (5, 1—6), sondern es wird dem Jo von seinem Herrn, der ihm wieder vertraut geworden ist, mit schlichten Worten gesagt, was er nach einigem Nachdenken und

---

vielleicht die Fälle, in denen die Satzapposition folgt Rm 12, 1; 1 Th 1, 5; Ap 21, 17, aber es fehlen auch nicht die Beispiele von Voranstellung derselben: Rm 8, 3; Hb 8. 1; fraglich ob auch AG 10, 36 s. Bd V³, 354. — Daß diesmal nicht wieder wie v. 16 ἐν τῇ δεξιᾷ (nur A hat es auch v. 20), sondern ἐπὶ τῆς δεξιᾶς gesagt ist, bedeutet keine verschiedene Anschauung. Wenn Jesus die 7 Sterne wie einen durch einen unsichtbaren Reifen zusammengehaltenen Kranz in der Hand hielt, so hat er diesen Kranz selbstverständlich auch nicht zur Erde herunterhängend getragen, sondern aufwärts gerichtet, wie ein Scepter oder Feldherrnstab oder Siegespreis. Dagegen scheint sich eine Schwierigkeit zu ergeben aus dem Wechsel der sich widersprechenden Aussagen in v. 16 u. 20 einerseits, daß Jesus den Kranz der 7 Sterne über seiner rechten Hand gehalten habe, und der Aussage in v. 17 andrerseits, daß er dieselbe rechte Hand dem Jo segnend und beruhigend aufs Haupt gelegt. Hat er, wie oben gezeigt, in demselben Augenblick auch noch den am Boden liegenden Jo aufgerichtet, so braucht dies nicht als ein zweiter Selbstwiderspruch daneben gestellt zu werden; denn das Emporrichten des Ohnmächtigen kann mit der linken Hand geschehen sein. Aber auch die nachgewiesene wirkliche Unvereinbarkeit der Aussagen über die Haltung und Betätigung der rechten Hand ist kein Selbstwiderspruch, in welchem der Berichterstatter sich versehentlich verwickelt hätte. Es verhält sich damit nicht anders, als mit dem bereits oben S. 201 f. besprochenen Unterschied zwischen 1, 13—20, wonach Jesus in der Mitte der im Kreise um ihn her stehenden Leuchter dasteht, und 2, 1, wonach er in demselben Kreise, bald zu dem einen, bald zu dem anderen sich wendend, umherwandelt. Sekundenweise, wie das Aufschlagen und Schließen der Augenlider vor all dem Leuchtenden und Blendenden, was v. 14—15 aufgezählt ist, wechselt das Bild des Mannes, der den Kranz der 7 Sterne in seiner rechten Hand hält, vor den Augen des Sehers.

[61]) Die μυστήρια, welche den Nebukadnezar und seine Magier aufregten, wurden von Daniel mit Leichtigkeit enthüllt (Dan 2, 19—47 dieselben zwei Worte 7 mal). Aus dem NT (Mt 13, 11; Lc 8, 10; Rm 11, 25; 16, 25—26: 1 Kr 2, 7; 4, 1; 15, 51; Kol 4, 3; Ap 17, 7 usw.), ergibt sich, daß alle in der Person und dem Werke Christi beschlossenen Mysterien den Bedürftigen und Empfänglichen zur rechten Zeit enthüllt werden sollen.

weiterem Anhören der nachfolgenden Ansprachen vielleicht sich selbst hätte sagen können. Es geschieht dies aber lediglich zu dem Zweck, daß Jo sofort erfahre, es handle sich um wichtige Angelegenheiten der ihm so nahestehenden asiatischen Gemeinden, so daß er ihnen mit voller Beteiligung seines Bewußtseins und zur Ergänzung seiner bisherigen Arbeit in diesem Kreise bezeugen kann, was Christus und der Geist Gottes und Christi ihnen jetzt zu verkündigen beginnt. Inwieweit dieser Zweck von den Tagen des Jo bis heute erreicht worden ist und in Zukunft erreicht werden wird, hängt nicht zum wenigsten davon ab, ob die Leser die von Jesus selbst in dieser ersten Vision gegebene Deutung des Mysteriums seiner ersten Erscheinung in 1, 20 richtig verstanden haben. Die Deutung der 7 Leuchter auf die 7 Gemeinden war nach dem, was 1, 4. 11 gesagt war, nicht zu verfehlen. Auch die Angemessenheit dieser sinnbildlichen Darstellung von christlichen Gemeinden [62]) mußte dem einfältigsten christlichen Leser einleuchten, wenn er sich an Worte Jesu über die Aufgabe seiner Jüngerschaft in der Welt, wie das in Mt 5, 14—16; Mr 4, 21; Lc 8, 16; 11, 33. 36 erinnerte, oder an Worte des Stifters der asiatischen Gemeinden wie Phl 2, 15 f.; Eph. 5, 8. Viel weniger gilt dies von der Gleichsetzung der 7 Sterne in der rechten Hand Jesu. Wenn die ältesten Lehrer, von denen uns ausführliche Zeugnisse ihrer eingehenden Beschäftigung mit der Ap erhalten sind, kein Wort darüber verlieren, was unter *ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν* zu verstehen sei [63]), so möchte man vermuten, daß ihnen

[62]) Die Artikellosigkeit des *ἑπτὰ ἐκκλησίαι* 1, 21[b] im Unterschied von 1, 4. 11. 20[a] und ebenso des voranstehenden *ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν* im Unterschied von dem *τῷ ἀγγέλῳ* 2, 1. 8. 12 usw. zeigt, daß die Angemessenheit dieser Sinnbilder dem Leser von selbst einleuchten wird oder zum Bewußtsein gebracht werden soll. Cf Prädikate wie „Gott ist ein Licht“ 1 Jo 1, 5; das Wort Gottes oder Christi ist ein zweischneidiges Schwert oder gleicht einem solchen Ap 1, 16; Hb 4, 12.

[63]) Irenäus, der wie vorhin (S. 205 A 54) gezeigt wurde, Ap 1, 17—19 im übrigen richtig deutet, verliert kein Wort darüber; ebensowenig sein Schüler Hippolytus, der sich mit den Hauptproblemen der Ap besonders in der Schrift über den Antichrist, aber auch im Kommentar zu Daniel ausführlich ausspricht. Tertullian, der Scap. 12 diese „Engel“ der 7 Gemeinden und de paenit. 8 in anderer Form wieder die Zugehörigen dieser Gemeinden aufzählt, behält an ersterer Stelle die griech. Fremdwörter *angelus ecclesiae Smyrnaeorum* etc. bei, scheint also an wirkliche Engel gedacht zu haben. Denn, wo *ἄγγελος* menschliche Boten bezeichnet: Lc 7, 24; 9, 52; Gen 32, 4; Haggai 1, 13 (von dem Propheten), übersetzen es die Lateiner regelmäßig durch *nuncius*. In den beiden Versionen des Hirten wird *nuncius* sehr häufig sogar da gebraucht, wo *ἄγγελος* zweifellos Engel bedeutet cf Haußleiter, De vers. Hermae Lat. (1884) p. 58. 74 s. aber auch unten zu Ap 2, 20. Bei Clemens Al. finde ich nichts darüber, auch nicht bei Methodius, dem Bestreiter des Origenes. Origenes (?), der in seinen Scholien zur Ap (ed. Diobun. et Harnack p. 4—9) die Texte von Ap 1, 9—3, 22 vollständig gibt, macht p. 24 in dem 9. Scholion nur die, wie eben gezeigt wurde, unrichtige Bemerkung:

dies als eine selbstverständliche Bezeichnung einer bestimmten Klasse von Personen mit einem dienstlichen Beruf an je einer Gemeinde galt. Um so befremdlicher ist zu sehen, daß in wenig späterer Zeit eine ratlose Verwirrung in bezug auf diese ἄγγελοι eingerissen ist und bis heute andauert. Daß diese ἄγγελοι Engel d. h. Engel Gottes und Jesu gewesen seien, sollte für jeden nachdenklichen Leser erstens durch den Zusatz τῶν ἐκκλησιῶν völlig ausgeschlossen sein; denn weder in jüdischer, noch in urchristlicher Anschauung haben die einzelnen Synagogen oder christlichen Gemeinden je einen bei ihnen wohnenden besonderen Engel.

λυχνίας τὰς ἐκκλησίας ὠνόμασεν, ὑποβάλλων αὐτὰς τῷ ζ' ἀριθμῷ, μυστικῷ ὄντι. Dasselbe muß nach seiner Meinung auch von den 7 Sternen gelten; aber eine Deutung des Titels dieser ἄγγελοι finde ich weder zu dieser Stelle noch in anderen Schriften des Origenes. Victorinus von Pettau (s. oben S. 102 f.) erkennt in den 7 Sternen und Engeln nur den *spiritus septiformis* aus Jes 6 (p. 16, 8 f. 26, 9—16) und wiederholt die Ansicht des Can. Murat. (bzw. Hippolyts s. oben S. 6 A 12) und Cyprians (test. I, 19 zu 1 Sam 2, 5), daß die 7 zahl der Gemeinden die allgemeine Kirche darstelle (p. 26, 17—28, 1; 86, 3), und spricht in der vorhandenen Literatur zum ersten Mal die in keinem Wort der Ap begründete Meinung aus, daß die 7 an je eine Gemeinde und deren Engel gerichteten Ansprachen 7 Briefe seien, die man als ersten, zweiten, dritten usw. Brief Christi an die Kirche citiren könne p. 32, 14; 34, 16. — Aber auch abgesehen von diesem mehr äußerlichen Fehlgriff, der bis heute noch nicht ausgestorben ist, haben sich auch Mißdeutungen, die jedes richtige Verständnis der in c. 1—3 vorliegenden geschichtlichen Tatsachen verdunkeln oder völlig ausschließen, bis in die Gegenwart behauptet. Ein in manchem Betracht so achtungswerter Ausleger wie Andreas von Cäsarea gegen Ende des 6. Jahrhunderts (s. oben S. 106—111) geht über Ap 1, 19—20 (Sylburg p. 8) flüchtig mit der Bemerkung hinweg, daß jeder der 7 unter dem Bilde von Leuchtern dargestellten Gemeinden einer der als Stern dargestellten Engel als Wächter vorgestanden habe (φύλαξ ἐφέστηκεν) und legt Gewicht darauf, daß auch der manchmal von ihm citirte Gregor von Nazianz (s. oben S. 74 A 32. 33) diese Deutung vertrete und bemerkt zu 2, 1, daß Christus durch den Engel die Gemeinde anredet, wie man durch den Erzieher dessen Zöglinge anredet. Arethas, einer seiner Nachfolger als Erzb. von Cäsarea im 10. Jahrh., der hier wie überall den Kommentar des Andreas ausschreibt (Cramer Cat. VIII, 199), wiederholt zu Ap 1, 20 die Deutung der Sterne auf Engel, welche ἔφοροι τῶν ἐκκλησιῶν seien, und der Leuchter auf die Gemeinden, bringt es aber fertig, dazwischen auch einmal das Wort: λύχνους (das an dieser Stelle gar nicht steht und auch sonst in der Ap nur in ganz anderer Bedeutung vorkommt 18, 23; 21, 23; 22, 5) mit den Worten zu erklären: τοὺς τὸν Χριστοῦ φωτισμὸν ἱεροὺς ἄνδρας καταπλουτεῖν τεταγμένους. Im Abendland hat schon um 550 Bischof Primasius von Hadrumet (Migne 68, col. 800) zu den Textworten Ap 1, 12 (*et conversus respexi* etc.) *sive autem septem candelabra, sive septem stellae, ecclesia est*, und zu c. 2, 1—3: „Einen Engel von Ephesus nennt er die dortige Kirche; denn der vorstehende Engel hatte nicht gesündigt, so daß er hören müßte: „tue Buße". Dies wird nur noch von dem Bischof Bossuet (s. oben S. 125) überboten, der p. 15 zu Ap 2, 1 bemerkt: Diese Ansprache sei an die Gemeinde von Ephesus und „nach der gemeinsamen Ansicht aller Väter (??) an deren Bischof" gerichtet, fügt aber vorsichtig hinzu: „Man darf jedoch nicht glauben, daß die Fehler, die an dieser Stelle und an den anderen ähnlichen Stellen erwähnt wurden, Fehler des Bischofs gewesen seien" usw.

An der einzigen Bibelstelle, welche anklingt (2 Kr 8, 10—23), werden die Männer, welche als Vertreter der heidenchristlichen Gemeinden und Überbringer der von diesen angesammelten Kollektengelder nach Jerusalem den Pl begleiteten, zum Schluß *ἀπόστολοι τῶν ἐκκλησιῶν* genannt, worüber weiter unten S. 213 ff. das Erforderliche zu sagen ist. Zweitens passen in eine Ansprache an die „heiligen Engel" Gottes und Jesu (Lc 9, 26) schlechterdings nicht Worte wie die in 2, 4 f. 20, 23; 3, 1—3, 15. 19. Es gibt ja auch Engel der Hölle und des Todes (Ap 9, 11; 12, 7—9). Solchen aber wird Gott doch nicht die Obhut seiner Gemeinden anvertrauen! Nur zu Menschen, die ein verantwortungsvolles Amt an den genannten Gemeinden teilweise in sehr tadelnswerter Weise verwalten, kann so geredet werden, damit sie um ihres Seelenheils willen Buße tun. Es wird sich ferner zeigen, daß Jo die persönlichen Verhältnisse und die Lebensführung derselben sehr genau gekannt haben muß, um verstehen zu können, was Jesus durch ihn jenen sagen läßt. So z. B. die Anspielung auf den Eigennamen des angeblichen Engels der Gemeinde 3, 8. Endlich drittens bliebe unbegreiflich die 4stufige Leiter, auf welcher der Inhalt der Ansprachen an die 7 Gemeinden sowie der ganzen Ap an die ersten Leser derselben gebracht wird: 1) Gott gibt sie an Jesus, 2) Gott und Jesus durch einen Engel an Jo, 3) Jo an 7 Engel der 7 Gemeinden, 4) diese 7 Engel an je eine dieser Gemeinden. Unerklärlich bliebe namentlich, wie (nach Nr. 3) Jo den „Engeln", wenn sie Engel waren, die 7 Ansprachen hätte einhändigen, oder auch nur auf den Gedanken hätte kommen können, außer dem Boten, den er mit seinem Buch mindestens bis nach Ephesus schicken mußte, auch noch Engel als Postboten zur Weiterbeförderung seiner Sendung in Anspruch zu nehmen. Nicht minder unvorstellbar ist aber auch, wie diese angeblichen Engel den Inhalt der Ansprachen den Gemeinden hätten zu Gehör bringen sollen. Und aufs Hören dieser Verkündigungen Christi kommt es vor allem anderen an (Ap 2, 7. 11. 17 usw.); dies aber setzt eine für Menschenohren verständliche Verlesung voraus. Sollen wir uns etwa vorstellen, daß die 7 Engel in je ihrer Gemeinde ausnahmsweise auch einmal den Dienst des Anagnosten verrichten sollten (s. oben S. 152 f. A 46)? Ebensowenig aber auch den Dienst des „zeigenden Engels" (s. oben S. 147 f.); denn dazu gehört vor allem, daß sie sämtliche Hörer der Verlesung der Ap in Ekstase versetzt und zu Propheten gemacht hätten, was doch mit aller göttlichen und kirchlichen Ordnung in Widerspruch stünde (cf 1 Kr 12, 28). Das, was Jo auf Patmos erlebt hatte, hätte in den Gemeinden von Ephesus bis Laodicea mindestens 7 mal wiederholt werden müssen, und die ganze Aufgabe, die dem Jo zugewiesen war, als Einer für alle und einmal für immer eine Offenbarung

Gottes und Christi zu empfangen und seinen Mitchristen zu übermitteln, wäre hinterdrein für überflüssig und nichtig erklärt worden.

Sind nach alle dem die Worte *ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησίων* unmöglich von Engeln, sondern von Menschen zu verstehen, also mit „Boten oder Abgesandte der 7 Gemeinden" zu übersetzen, so können doch nicht Boten gemeint sein, welche die genannten Gemeinden an den auf Patmos weilenden Jo geschickt hätten. Denn erstens wäre dann unbegreiflich, daß Jo weder 1, 4, wo die natürliche Stelle dafür war, noch in den einzelnen Ansprachen, noch am Schluß des ganzen Buches (22, 8—21) mit einem Wort des Dankes für die ihm dadurch erwiesene Liebe oder mit Berufung auf die Mitteilungen dieser Sendlinge auf diese als die Quelle seiner Kenntnis der dortigen Zustände hingewiesen haben sollte. Zweitens wäre eine Reise der sämtlichen Vorsteher der 7, großenteils in den bedeutendsten Städten der Provinz ansässigen Gemeinden zu dem nach Patmos verbannten Jo eine törichte Herausforderung der Provinzialregierung gewesen, welche diese Verbannung zu keinem anderen Zweck angeordnet haben kann, als dem beunruhigenden Einfluß entgegenzutreten, welchen die unter der Oberleitung des ehrwürdigen Jo aufblühenden Christengemeinden auf die heidnische Bevölkerung der Provinz ausübte. Bis zu unbegreiflichen Verdrehungen des klaren Wortsinnes hat sich im Occident wie im Orient die kirchliche Auslegung gerade dieser 7 Ansprachen vom 3. Jahrhundert an verirrt s. A 63 a. E. Nicht unwesentlich mag dazu beigetragen haben der durch diesen Abschnitt sich hindurchziehende Wechsel zwischen der Anrede Christi an den einzelnen Engel (2, 2—6. 9—10[a], 13[a]. 19; 3, 1—3. 7—11. 14—18) einerseits und an eine Vielheit von Gemeindegliedern (2, 10[b]. 13[b]. 24—25) andrerseits; wozu noch eine dritte Klasse von Sätzen kommt[64]), in welchen von einzelnen Personen oder Gruppen von Personen die Rede ist, die der Engel in seiner Gemeinde hat (2, 6. 14—15. 20; 3, 4). Dadurch sollte jeder Versuch ausgeschlossen sein, die Sterne = Engel und die Leuchter = Gemeinden mit einander zu vermischen. Vergeblich würde man im NT nach Beispielen solcher Begriffsverwirrung suchen. Jesus in seinen Reden und die Apostel in ihren Briefen zeigen nicht die Gewohnheit, eine Vielheit in der Einzahl anzureden, ohne die Vielheit mit einem sie zusammenfassenden Namen zu benennen (Mt 23, 26 cf mit der pluralischen Anrede 23, 13—25, oder Mt 23, 37 mit 23, 38; Lc 13, 34), oder durch den Zusammenhang der Rede deutlich zu machen, daß es sich um eine Parabel handle (Lc 12, 20), oder um eine durch die Natur der Sache gebotene Individualisierung

[64]) Mit Recht erinnerte Andreas zu c. 2, 1 (s. oben S. 210) an die Redeweise, die auch wir heute noch anwenden, indem wir zu einem Lehrer sagen: „Du hast einige begabte Schüler in deiner Klasse" oder zu einem Pfarrer: „Du hast mehrere verdächtige Leute in deiner Gemeinde".

wie Mt 6, 2f. 6f. (nicht so 6, 16). 22f.; 1 Kr 3, 2; Rm 12, 4f. 20; 13, 3f.; 14, 4. 10, oder im Gegensatz zu den singularisch ausgedrückten Geboten und Verboten des Dekalogs Mt 5, 20—30. Es hat neben den bis dahin erwähnten Geschmacksverirrungen namentlich in der abendländischen Kirche nicht an großen Kreisen gefehlt, in welchen als selbstverständlich galt, daß die Sterne = Engel die Bischöfe der 7 Gemeinden seien. Im 4. Jahrhundert deutet Bischof Gregor von Illiberis (Elvira) in Spanien, der in seinen fälschlich unter dem Origenes überlieferten Predigten [65]) sehr häufig die Ap citirt, die Herberge, in welche der barmherzige Samariter nach Lc 10, 35 den unter die Räuber Gefallenen bringt, auf die Kirche und den Gastwirt, dessen Pflege er ihn anbefiehlt, auf den *angelus ecclesiae* und die 2 Denare, welche er dem Gastwirt zu diesem Zweck im voraus zahlt, als 2 königliche Münzen, die den Namen des Vaters und des Sohnes zur Inschrift haben. — Cassiodor wiederholt in seiner Auslegung immer wieder, daß die 7 Sterne und Engel die Bischöfe der 7 Gemeinden seien [66]). Bei aller Anerkennung der typischen Bedeutung der 7 Gemeinden legt Beda großes Gewicht darauf, daß das, was darin getadelt und gelobt wird, in den genannten Gemeinden tatsächlich vorgelegen habe (ed. Giles p. 345 zu Ap 1, 11 cf p. 337), und erklärt zu c. 1, 20 die 7 Engel für *rectores ecclesiarum* mit der Begründung *Sacerdos enim, ut Malachias ait* (Mal 2, 7), *angelus domini exercituum est.* — Was Luther, übereinstimmend mit dem Urteil Beda's, in seinem letzten Wort über die bleibende Bedeutung der Ap zu der hier vorliegenden Frage beigetragen hat, ist oben S. 207 A 58 bereits mitgeteilt. Es fehlte auch bei den Auslegern, welche im darauf folgenden Jahrhundert die Deutung der 7 Sterne und Engel auf die 7 Bischöfe der 7 asiatischen Gemeinden beibehielten, durchaus nicht an Versuchen einer sprachgeschichtlichen Erläuterung der Benennung der Bischöfe

---

[65]) Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum ed. Batiffol (1900) tract. 16 p. 178, 17—179, 3. Die Frage nach dem wahren Vf halte ich mit Morin, Études, textes et découvertes (1913) p. 10 für erledigt. Über die Zeit dieses Gregor cf Hieron. v. ill. 105. Alle Verheißungen in Ap 1—3 spricht er tract. 18, einer Predigt über Dan 3 zum Gedächtnis der 3 Männer im Feuerofen (p. 191f.), allen Märtyrern zu (p. 193, 19—194, 4). Er zeigt sich abhängig von Irenaeus p. 94. 194—196 und von Novatianus de trinitate p. 210, 22—212, 6.

[66]) Cassiodori complexiones ed. Maffei p. 203. 204 (mit sonderbarer Berufung auf AG 12, 15 *angelus Petri*) 205. 206. 207 (zweimal). Wenn er p. 200 zu Ap 1, 4 in der Umschreibung des Grußes irrtümlich schreibt gratiam venire a domino Christo et *a septem angelis* (statt *spiritibus qui ante thronum domini* (st. *Dei* oder *ejus*) *leguntur assistere*, so scheint er die Auslegung eines Anderen gedankenlos abzuschreiben, der die Sterne als wirkliche Engel ansieht, vielleicht des Bischofs Optatus in Afrika lib. II, 2—4. 6. 9—10.

als *ἄγγελοι*[67]). Nach den allerdings dürftigen Bemerkungen Buxtorf's und den auffallend fehlerhaften Ausführungen des gelehrten Hebraisten Lightfoot[68]), hat sich Vitringa das Verdienst erworben[69]), zuerst im wesentlichen richtig und einleuchtend bewiesen zu haben, daß jeder der *ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν* Ap 1, 20; 2, 1. 8 usw. nichts anderes ist als der שְׁלִיחַ צִבּוּר (d. h. Abgesandter der Gemeinde) der älteren talmudische Redeweise. Sie sind nicht und werden nicht genannt Boten Gottes oder Jesu oder des siebenfaltigen Geistes, sondern die bevollmächtigten und verantwortlichen Vertreter je ihrer Gemeinde in ihrem Verkehr mit Gott und darum auch die Leiter des Gottesdienstes der Gemeinde und insbesondere, wie das Wort שליח in Verbindung mit צבור regelmäßig besagt, die Vorbeter der versammelten Gemeinde. Wie sie zu dieser Stellung gekommen sind, ob durch Wahl der Gemeinden wie jene *ἀπόστολοι τῶν ἐκκλησιῶν* 2 Kr 8, 23 cf v. 19 und die als Ersatz für Judas vorgeschlagenen Männer in dem uns geläufigsten Sinn des Wortes AG 1, 21—26, oder die ersten Gemeindevorsteher der Ortsgemeinde in Jerusalem AG 6, 3—6 (s. Bd. V³, 234 f.),

---

[67]) Einen ersten Anlauf dazu finde ich bei H. Grotius (Erlanger Ausg. der Annot. in NT s. oben S. 125) II, 1136 zu Ap 1, 16 u. p. 1137 zu c. 1, 20: *Diximus ad Mal.* 2, 7 *post Davidem Kimchium summos sacerdotes dictos angelos Hebraeis, quia et Dei mandata ad populum et preces populi ad Deum deferrent angelorum instar.*

[68]) J. Buxtorf, Lex. Chald. Talm. Rabbin. (Basel 1639) p. 2411. J. Lightfoot, Horae hebr. et talm. (zuerst 1658 erschienen; in seinen Oper. omn. II Rotterdam 1686 p. 279) zu *ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν* Mt 4, 23 verwechselt den חַזָּן, einen untergeordneten Synagogendiener (cf *ὑπηρέτης* Lc 4, 20 Türhüter und dgl.), der für die Ordnung des Gottesdienstes, besonders auch bei der Schriftverlesung zu sorgen hatte, mit dem סָגָן, einem hochgestellten, manchmal zunächst neben dem Hohenpriester erwähnten Priester, im NT *ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ*, von Josephus mehrmals *ὁ στρατηγός* schlechthin genannt (s. Bd V³, 161), oder auch einen *ἀρχισυναγωγός* oder, wo es nur einen gab, mit *ὁ ἀρχισυναγός* hebr. רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת (s. Bd V, 427 A 73). So kommt Lightfoot zu der an sich richtigen Gleichsetzung *Angelus ecclesiae* = *Episcopus congregationis.*

[69]) Vitringa (s. oben S. 125 über die benutzten Ausgaben) De synag. vet. p. 903—908 (p. 911 über Ap 1, 20 ff.) und Anacrisis apocalypsios (so gedruckt) p. 22—58. — In der Mischna, Berachoth V, 3 ff., wo von Fehlern die Rede ist, die einer infolge von Aufregung beim Sprechen des Gebetes macht, ist § 5 zuerst vom Privatgebet gesagt: „Wer sich beim Beten verirrt, dem ist es ein böses Vorzeichen", sodann fortgefahren: „Wenn es aber der Sch°liach zibbur ist (dem das widerfährt), ist es ein böses Vorzeichen für die, welche ihn geschickt (d. h. zum Vorbeter der Gemeinde gemacht) haben, weil der Bevollmächtigte eines Menschen ebenso ist (ebensoviel gilt) wie der Mensch selbst". Die noch immer nicht ganz klar beantwortete Frage, inwieweit die Stellung eines solchen Gemeindebevollmächtigten und Vorbeters als eine amtliche zu betrachten ist, kann hier nicht weiterverfolgt werden. Cf auch das zu Gl 3, 19 f. (Bd. IX³, 176 f.) Angemerkte über Moses als Mittler zwischen Gott und seiner Gemeinde, aber auch umgekehrt als fürbittender Vertreter der Gemeinde vor Gott und daher mit dem Sch°liach zibbur verglichen.

oder auf Grund von Prophetenstimmen aus der Gemeinde AG 13, 2—4 oder auch durch die Missionare, die als Stifter der betreffenden Gemeinde gelten konnten, läßt sich wenigstens nicht in bezug auf alle diese 7 Gemeindevorsteher feststellen. Jo hätte sie auch *ἀπόστολοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν* im Sinne von 2 Kr 8, 23 nennen können. Aber das Wort *ἀπόστολος* hatte in der Christenheit seit 60 Jahren einen Sinn angenommen, der auf die 7 Bischöfe, die gemeint waren, unanwendbar war, und Jo, der selbst ein Apostel in diesem Sinne des Titels war, liebte es, die aus der Heimat mitgebrachten Begriffe mit Worten seiner Muttersprache zu bezeichnen. So in der Ap wie im Ev mit und ohne Übersetzung ins Griechische. Wer gemeint sei, konnte keinem der ersten Leser verborgen bleiben nach dem Inhalt der Ansprachen und der Deutung des Mysteriums 1, 20. Dazu kommt, daß er von 1, 3 an die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde als den Ort der Verkündigung dieser Offenbarung Jesu Christi im Auge gehabt hat. Diese Bischöfe waren die Leiter des sonntäglichen Gottesdienstes, wie ihn Justinus, der Verehrer der Ap, der 30 Jahre nach dem Tode des Ap. Jo in Ephesus für den Christenglauben gewonnen wurde, mit den Worten beschreibt [70]): „An dem sogenannten Tage der Sonne findet eine Versammlung aller in den Städten und auf dem Lande wohnenden (Christen) statt, und es werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten gelesen, soweit die Zeit reicht. Darauf, nachdem der Vorleser geendigt hat, gibt der Vorsteher (*ὁ προεστώς*) durch eine Ansprache die (erforderliche) Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung dieser (in den Schriftlektionen enthaltenen) schönen (Glaubenswahrheiten und sittlichen Vorschriften). Darauf erheben wir uns alle zusammen und senden unsere Gebete (zum Himmel).“ Daß diese Gebete vom Vorsteher im Namen der Gemeinde ge-

[70]) Cf m. Studien zu Justinus in Brieger's Ztschr. f. KG. Bd VIII (1886) S. 37—66, auch Forsch VI, 8—14. 364. Obwohl er den Sonntag mit dem heidnischen Namen „der sogenannte Tag der Sonne“ nennt, möchte man vermuten, Justin habe sich daran erinnert, daß die 7 Ansprachen an die Engel der Gemeinden von Jo gerade auch an einem Sonntag gehört und gleich darauf niedergeschrieben wurden. Hinter den oben deutsch wiedergegebenen Worten geht Justin unter Rückweis auf die in c. 65 gegebene ausführlichere Beschreibung zu einer kurzen Darstellung der Abendmahlsfeier über, als deren Leiter wiederum *ὁ προεστώς* und noch ein drittes Mal bei der anschließenden Opferspende genannt wird. Dafür c. 65 *ὁ προεστὼς τῶν ἀδελφῶν*. Die Ausführlichkeit der von dem Vorsteher dabei zu sprechenden Gebete wird c. 65 ausgedrückt durch *αἶνον καὶ δόξαν . . . καὶ εὐχαριστίαν . . . ἐπὶ πολὺ ποιεῖται*, c. 67 durch *εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει*. Die Gemeinde bezeugt ihre Teilnahme an allen diesen Gebeten dadurch, daß sie dabei wie der Vorsteher steht, während sie die Schriftlektionen sitzend angehört hat, und daß sie auf die frei gesprochenen Gebete des Vorstehers mit einem Amen antwortet. Cf auch *ὁ προϊστάμενος* Rm 12, 8, ebenso im Plural 1 Th 5, 12.

sprochen werden, ergibt sich daraus, daß sowohl in der kurzen hier sich anschließenden wie in der ausführlicheren Beschreibung der Abendmahlsfeier c. 65 ausdrücklich bemerkt wird, daß „der Vorsteher der Brüder", der die ganze Feier leitet, die damit verbundenen ausführlichen Gebete spreche. *Sch^{e}liach zibbur* ist ebensowenig wie Justins *ὁ προεστὼς* oder *ἐπίσκοπος* in der Zeit, da dies Wort auch noch von den *πρεσβύτεροι* gebraucht wurde [71]), ein im alltäglichen Verkehr und im amtlichen Stil üblicher Amtstitel, sondern ein Ausdruck für die Bedeutung von Personen, deren äußere Stellung bekannt ist, und besonders für die mit solcher Stellung verbundene Verantwortlichkeit [72]). Daß Jo oder vielmehr der die Bischöfe und durch sie deren Gemeinden anredende Christus sich hier dieses Ausdrucks, und zwar in griechischer Übersetzung bediente, ist ebenso begreiflich, wie das Verschwinden dieser Benennung der Bischöfe aus dem kirchlichen Sprachgebrauch. Auch letzteres ist sehr begreiflich, weil sie ohne Kenntnis des Sprachgebrauchs der Synagoge unverständlich und geradezu mißverständlich sein mußte. Aber gar nicht zu verwundern ist, daß Jo in seinem Bericht den heimischen Ausdruck, wenn auch nur in griechischer Übersetzung beibehalten hat. Denn abgesehen davon, daß er dies, wie schon bemerkt auch an anderen Stellen seiner Schriften zu tun liebt [73]), liegt die Vermutung nahe, daß er in den 3 Jahrzehnten, während deren er in beständigem Verkehr mit diesen Gemeinden gestanden hat, es damit ebenso gehalten und gelegentlich auf die Frage nach der eigentlichen Meinung des fremdartigen Ausdrucks belehrende Antwort gegeben hat. Die Erinnerung an das heimatliche *Sch^{e}liach zibbur* mußte ihm besonders naheliegen, da das Amt eines einzigen „Aufsehers" (*ἐπίσκοπος*) oder Vorstehers (*προεστώς*) an der Spitze je einer Ortsgemeinde in den heidenchristlichen Gemeinden Asiens und anderwärts noch gar nicht existirte, sondern erst durch Jo und andere Mitglieder der urapostolischen Kirche seit deren Niederlassung in den kleinasia-

[71]) Cf AG 20, 17=20, 28; Tt 1, 5=1, 7; 1 Tm 3, 2=5, 17—19=4, 14; 1 Pt 5, 1=5, 2 (v. l. *ἐπισκοπεύοντες*); Ph 1, 1. Im Abendland auch noch zur Zeit und nach der Zeit der Apokalypse.

[72]) Ähnlich wie wir in gehobener Sprache den Pfarrer einen Hirten seiner Gemeinde oder den Seelsorger derjenigen Familien und Gemeindeglieder nennen, welche seine pfarramtliche Tätigkeit für sich in Anspruch nehmen und sich zu ihm halten.

[73]) Ap 9, 11 *ὄνομα αὐτῷ ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών καὶ ἐν τῇ ἑλληνικῇ Ἀπολλύων*, 16, 16 *τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ Ἁρμαγεδών*. Im NT findet sich nur Ap 19, 1. 3. 4. 6 das *ἀλληλουϊά* und zwar ohne *ἑβραϊστί*, in LXX nur im Psalter 18 oder 19 mal. Dahin gehört auch das im hebr. AT ebenso wie im NT zahllos oft gebrauchte, in LXX mit Ausnahme von 1 Chr 16, 36; Neh 5, 13; 8, 6, wo es durch *ἀμήν* wiedergegeben ist, sonst überall das durch den Wunschsatz *γένοιτο* ersetzte hebr. Wort. Neu ist das *ὁ Ἀμήν* 3, 14 als Selbstbezeichnung Jesu. In seinem Ev kommt in Betracht Jo 1, 38. 41 42. 43. 49; 4, 25; 5, 2 (cf Bd IV^5, 279 ff.); 19, 13. 17. 20; 20, 16.

tischen Städten um a. 68—70 eingeführt wurde. Es war Übertragung einer in der Muttergemeinde zu Jerusalem seit mindestens 20—25 Jahren erprobten Einrichtung der Gemeindeverfassung. Kein Wunder daher, daß mit der Sache auch der Name nach Ephesus, Smyrna usw. wanderte, ohne doch auf die Dauer gegenüber den dort bis dahin üblich gewesenen Namen der Gemeindevorsteher sich behaupten zu können. Von diesen Namen behauptete sich endgiltig nur *ἐπίσκοπος*. Verwirrend mußte die irrige Meinung wirken, daß die Entwicklung der Gemeindeverfassung bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts in der ganzen Christenheit eine gleichartige und die Entstehung des monarchischen Episkopats überall eine gleichzeitige gewesen sei cf dagegen die vorige A 71 und oben S. 52 f. Bengel, der in seiner deutschen Erklärung der Ap (s. oben S. 126 f.) S. 216 zu 1, 20 sich Vitringa's Erklärung der sieben Engel aus dem jüdischen Schᵉliach zibbur, *deputatus ecclesiae*, der im Lesen (?), Beten usw. der ganzen Gemeinde voranging, sich aneignet und nicht bestreitet, daß es in jeder der 7 asiatischen Christengemeinden einen solchen Vorsteher gegeben habe, bemerkt dann aber doch, „ohne Zweifel habe manche dieser Gemeinden mehr als einen Bischof oder Ältesten“ gehabt, auf welchen die Bezeichnung als Engel der Gemeinde anwendbar gewesen wäre. Aber eine wirkliche Erklärung dafür, daß Jo trotzdem immer nur einen einzigen Engel je einer Gemeinde rügend oder lobend anredet, in einem Fall (3, 1) sogar auf seinen Eigennamen anspielt und diesen für die dermaligen Zustände in seiner Gemeinde verantwortlich macht und ihn deutlich von der mit einem „Ihr“ angeredeten Gesamtheit seiner Gemeinde unterscheidet, vermißt man in der ausführlichen deutschen Auslegung Bengels und erst recht in seinem Gnomon.

Noch weniger kann das Ergebnis befriedigen, zu welchem Lücke S. 424—433 bei Erwägung der vorliegenden Frage gelangte unter der Voraussetzung der Abfassung der Ap bald nach dem Tode Neros einerseits und unter Mißachtung der durch die Ap selbst und die Briefe des Ignatius beglaubigten Übertragung des monarchischen Episkopats von Jerusalem auf die heidenchristlichen Gemeinden der Provinz Asien andererseits. Obwohl Lücke am Schluß S. 433 bekennt, daß er es nur „bedenklich finde, die apokalyptischen Briefe“ (sollte heißen: die tatsächlichen Angaben der an der Spitze des großen Briefes 1, 4—22, 21 stehenden Ansprachen an die 7 Gemeinden) als historische Data für die Geschichte des Gemeindeepiskopates zu gebrauchen, faßt er wenige Zeilen vorher das Ergebnis seiner Untersuchung, in welcher so wichtige Zeugen wie Ignatius und Justinus nicht einmal genannt sind, in die These zusammen: „Der Gemeindeengel ist für den

Verfasser dogmatischer Begriffsausdruck des Gemeindegeistes" oder, wie man gleich darauf zu lesen bekommt: Der Verfasser denke „die Engel als die immanenten Repräsentanten der Gemeinde, sofern er hier eben mit dem Gesamtgeist der Gemeinde zu tun hat. Und dieser Gedanke soll der jüdischen und biblischen Engellehre entlehnt sein! Eher könnte man vielleicht sagen, Jo habe sich damit den römischen Begriff *genius* angeeignet [74]), etwa auch jeder der 7 Städte je einen besonderen *genius loci* angedichtet; und vergleichbar wäre auch, was die Römer *ingenium saeculi* nannten, oder wir den „Zeitgeist" oder die „Psyche" eines Volkes nennen. Es unterliegt ja keiner Frage, daß die durch Natur und Geschichte bedingte Geistesanlage eines Volkes oder landschaftlich begrenzten Volksteiles sich auch im Verhältnis zu „dem Worte Gottes und dem Zeugnis Jesu" (Ap 1, 9) geltend macht. In der urchristlichen Literatur selbst sticht die Haltung der Athener gegenüber dem Ev (AG 17, 21 ff.) deutlich ab gegen die der Korinther (AG 18, 8 f. cf beide Korintherbriefe), ebenso die der Epheser (AG 19, 9—20) gegen die der Bewohner des kleinasiatischen Binnenlandes (AG 13, 46—14, 18; Gl 4, 12—20). Was aber die gläubigen Hörer der Missionspredigt an allen diesen Orten zu christlichen Gemeinden zusammenfaßt, ist ja nicht die durch Abstammung, örtliche Verhältnisse und Geschichte bedingte Denkweise und Gemütsart der Stammesgenossen und Mitbürger, sondern der bußfertige Glaube an das Ev und der über alle Gläubigen auf der ganzen Erde ausgegossene siebenfaltige hl. Geist Gottes und Christi (Ap 1, 4; 5, 6 s. oben S. 164—171). Ein besonderer „Gemeingeist" der einzelnen Ortsgemeinde ist eine mythologische Fiction so gut wie die *genii* einzelner Personen und die *genii* und *lares* einzelner Häuser. Jeder Versuch, die Grenze zwischen den Gemeinden und ihren Engeln zu verwischen, muß an der authentischen Deutung in Ap 1, 20 scheitern, welche beide Sinnbilder ebenso scharf unterscheidet, wie wenn es sich um eine Stadt und ihren Magistrat oder einen Staat und seine Regenten oder Beamten handelte. Wer anerkennt, daß die 7 Engel der 7 Gemeinden nicht wirkliche Engel gewesen sein können, muß sich an die Wortbedeutung von ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν (1, 20, τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας 2, 8) halten, und wird dann zugestehen müssen, daß damit nicht ein „dogmatischer Begriff" ausgedrückt sein kann, den wir durch „Gemeindegeist" wiedergeben dürften, sondern ein Bote oder Botschafter (*nuntius, legatus, delegatus*) bezeichnet sein muß, welchen die genannte Gemeinde abgesandt und beauftragt hat. Daß es sich dabei aber nicht um einen Boten und eine Botschaft der 7 Gemeinden an den auf Patmos weilenden Jo handelt, sondern

[74]) Cf. den einleuchtenden Artikel von W. F. Otto in Pauly-Wissowa's Realenc. VII, (1912) S. 1155—1170.

um eine Vertretung der Gemeinde vor Gott, wie sie vor allem im Gemeindegottesdienst zum Ausdruck kam, dürfte oben S. 209—212 bewiesen und zugleich die zuerst von Vitringa reinlich ausgeführte archäologische Deutung des Ausdrucks nochmals bestätigt sein.

1. Ansprache an Bischof und Gemeinde von Ephesus c. 2, 1—7. (2, 1) An den Engel der Gemeinde in Ephesus schreibe (folgendes)[75]: Dies sagt der, welcher die 7 Sterne in

[75]) Über den Text von 2, 1 s. oben S. 192 A 28. — Auch v. 3, wo Min 1 *καὶ ὑπομονὴν ἔχεις διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ κοπίακας* (Schreibfehler für *κεκοπίακας*), hat Erasmus hinter *ἔχεις* + *και*, om *καί* vor *κεκοπίακας*, und dahinter gegen alle Überlieferung + *καὶ οὐ κέκμηκας* s. Delitzsch II, 24. Von den übrigen Varianten in v. 3 darf *κεκοπιακες* (st. *-κας*) AC, ebenso wie *αφηκες* v. 4 ℵ* C, *πεπτωκες* v. 5 ℵ, *ειληφες* 11, 17 C um so sicherer als ursprünglich gelten, da Jo auch im Ev 8, 57 *εωρακες* B* (woraus ℵ* in Rücksicht auf 8, 56 *εωρακεν σε* gemacht hat) und 17, 7 u. 8 *εδωκες* B diese, wie es scheint volkstümliche, aber auch in der griech. Bibel seltene Form bevorzugt zu haben scheint s. Winer-Schmiedel § 13, 16 S. 113. — Der doppelte scheinbare Widerspruch zwischen dem positiven *κόπος* v. 2 und dem negativen *κοπιᾶν* v. 3 und zwischen dem *οὐ δυνῃ βαστάσαι* v. 2 und dem positiven *ἐβάστασας* v. 3 hat mancherlei vermeintliche Verbesserungen in v. 3 veranlaßt. Auch die Objektslosigkeit dieses *ἐβάστασας* konnte befremden (kaum zu vergleichen sind Stellen wie 2 Reg 8, 14 LXX; Ps 54 (al. 53) 13 Symm.; Lc 7, 14 cf jedoch Blaß Ntl. Gr. § 53, 1—2; Kühner-Gerth, Griech. Syntax Bd I, 91 ff. § 273, 2, oder Redensarten wie *ἐσθίειν, φαγεῖν, πίνειν* mit *ἐκ* oder *ἀπό* (Ap 2, 7; 1 Kr 11, 28) oder auch ohne jeden Ersatz eines Objektes). Einen solchen wollte ℵ schaffen durch den Einschub von *και θλιψις* (l. *θλιψεις*) *πασας*, versäumte aber das *και* vor *εβαστασας* zu streichen. Mit Recht strich eine jüngere Hand den ganzen Einschub. Sinnlos schrieb P u. mehrere Min *εβαστασας με* und stellte dies vor *υπομονην εχεις*. Diese Umstellung, welche Text. rec. geworden ist, erforderte Ergänzung des Objekts aus v. 2, wodurch der Widerspruch zwischen v. 2 und 3 noch verschärft wurde. Auch Min 1, eine Randgl. in Min 92, vielleicht auch Andr haben bei gleicher Ordnung der Glieder ein unglaubliches *ἐβάπτισας*. Der angeredete Bischof wäre, wenn nicht als Gründer der Gemeinde von Ephesus, so doch als Missionsprediger daselbst vorgestellt, welcher die durch seine Predigt zum Glauben Geführten durch Vollzug der Taufe in die Gemeinde aufgenommen habe und in der Gegenwart immer noch Geduld mit seinen Neophyten habe. — Der scheinbare Widerspruch zwischen dem von Jesus anerkannten *κόπος* v. 2 und dem *οὐ κεκοπίακας* v. 3 ist vergleichbar dem zwischen *οὐ δύνῃ βαστάσαι* v. 2 und *ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας* v. 3 und erklärt sich aus einer nachweisbaren Entwicklung des Begriffs. Während *κόπος* in der älteren klassischen Literatur durchweg die Ermüdung in folge von körperlicher Anstrengung bezeichnet, geht das Substantiv und das Verb dieses Stammes später in die Bedeutung der anstrengenden Arbeit über. So hier v. 2 und Ap 14, 13 cf Mt 6, 28; Lc 5, 5; Rm 16, 12; 1 Kr 15, 10; Job 20, 18; 39, 16. Daneben aber doch auch bei demselben Autor die ältere Bedeutung Jo 4, 6. — Mit *θεοῦ* v. 7 schließen den Satz ℵACP, einige Min, sah sy$^{1.2}$ + *μου* Q, meiste Min (darunter 1 und m), alle Lat. (Cypr. test. III, 16; Victorinus, Tychicus, vg). Möglich wäre doch, daß man an dem *τοῦ θεοῦ μου* im Munde des erhöhten Jesus trotz den Worten des Gekreuzigten wie Mt 27, 46 und des Auferstandenen wie Jo 20, 17, Anstoß nahm, weil dies nur etwa in Verbindung mit dem Vaternamen (Ap 3, 5), angemessen schien, welcher Ap 2, 28; 3, 5. 21; 14, 1 und so oft in den Evv als der für das einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott natürlichste

seiner rechten Hand hält, (und) der wandelt (hin und her geht) inmitten der 7 goldenen Leuchter: (v. 2) Ich kenne deine Werke und deine mühsame Arbeit und Geduld, und daß du schlechte (Leute) nicht ertragen kannst, und (daß du) auf die Probe gestellt hast die, welche sagen, sie seien Apostel, und sind es doch nicht, und hast sie als Lügner erfunden, (v. 3) und hast Geduld und hast (schweres) ertragen um meines Namens willen und bist nicht müde geworden. (v. 4) Aber ich habe gegen dich (die Klage zu erheben), daß du deine erste Liebe hast fahren lassen. (v. 5) Erinnere dich daher, von wo du gefallen bist, und tue Buße und tue die anfänglichen Werke. Wenn aber nicht, so komme ich dir und werde deinen Leuchter von seiner Stelle rücken, wenn du (nämlich) nicht Buße tust. Das aber hast du, daß du die Werke der Nikolaïten hassest, die auch ich hasse. (v. 7) Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt. Dem Siegenden werde ich von dem Baum des Lebens zu essen geben, der im Paradiese meines (?) Gottes ist (s. A 75ª a. E.).

Daß die Gemeinde von Ephesus die erste der 7 Gemeinden ist, an welche Jesus durch Jo einerseits und durch den Bischof der Gemeinde andrerseits eine Ansprache richtet, erscheint in jeder Hinsicht als das allein Natürliche. Von den 7 Städten, wohin das Buch geschickt werden soll, ist Ephesus dem damaligen Aufenthaltsort des Jo am nächsten gelegen. Für den Boten, welchem Jo die Beförderung des großen Briefes anvertraute, war die Überfahrt von Patmos zum Hafen von Ephesus der gewiesene Weg (s. oben S. 181 ff.). Dazu kommt die alle anderen hinter Ephesus genannten Wohnsitze von Christengemeinden überragende Bedeutung dieser Stadt als der eigentlichen Hauptstadt dieser römischen Provinz und als einer der Mittelpunkte des Weltverkehrs zwischen Orient und Occident [76]). Bei Gelegenheit der Teilung der Provinzen zwischen Kaiser und Senat a. 27 v. Chr. verblieb die Ernennung des Statthalters dem Senat. Tatsächlich lag die Entscheidung über alle wichtigeren Angelegenheiten doch in der Hand des Kaisers.

---

und vollgenügende Ausdruck alleinsteht. Dann könnte die geringer bezeugte LA doch die ursprüngliche sein. Übrigens ist nicht zu überhören, daß hier nicht das gebräuchliche *ὁ ἔχων ὦτα* (Mt 11, 15; 13, 9. 43; Mr 4, 9. 23; Lc 8, 8), sondern der Singular *οὖς* steht. Ebenso 2, 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22. Das scheint eine Verstärkung zu sein. Wer auch nur auf einem Ohr hört, kann und soll diese Donnerstimme hören.

[76]) Über die politische Bedeutung von Ephesus und die einschlagende Literatur ist Bd V, 691—693 zu AG 19, 26 ff. ausführlich berichtet. Dort hätte S. 692 a. E. statt der ersten die von Wissowa bearbeitete zweite Auflage von Marquardt's Röm. Staatsverw. I, 333—349 citirt werden sollen.

So z. B. verfügte Tiberius, daß die Prokonsuln spätestens am 1. Juni die Reise von Italien in ihre Provinz antreten sollten, wogegen Claudius die noch ältere Verordnung erneuerte, nach welcher der 1. April als äußerster Termin für die Abreise dahin galt (Dio Cass. 57, 14, 5; 60, 11, 6). Noch um 200 galt als Regel, daß der Prokonsul der Provinz Asien nicht anders als auf dem Seeweg dorthin reisen dürfe und mit der Landung in Ephesus sein Amt antreten solle. Auf Bitten der Epheser, daß ihnen diese Auszeichnung erhalten bleibe, bestätigte dies noch Kaiser Caracalla durch ein ausdrückliches Reskript[77]). Schon in vorchristlicher Zeit richtete Dolabella, der sich im Einverständnis mit dem späteren Triumvir M. Antonius der Provinz Asien bemächtigt hatte, auf Bitten des jüdischen Hohenpriesters und Fürsten Joh. Hyrkanus II. ein Schreiben zu Gunsten der Befreiung der Juden vom Militärdienst an den Magistrat, den Senat und das Volk von Ephesus, welches mit den Worten schließt: *ὑμᾶς τε βούλομαι ταῦτα γράψαι κατὰ πόλεις*, d. h. an die anderen Städte der Provinz. Und unmittelbar vorher sagt Josephus, dem wir diese Nachricht verdanken, von demselben Dolabella *ἐπιστέλλει τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν ἅπασιν γράψας τῇ Ἐφεσίων πόλει πρωτευούσῃ τῆς Ἀσίας*[78]). Das Verhältnis von Ephesus zu den übrigen Städten war also schon damals ganz so wie 130—140 Jahre später zur Zeit der Ap.

Von viel größerem Gewicht war für Jo und seine ersten Leser die Bedeutung, welche Ephesus für die Ausbreitung des Ev's und die Entwicklung der Gemeindeordnung in der Provinz Asien schon vor der Zeit der Ap gewonnen hatte: geschichtliche Tatsachen und Entwicklungen, die auch nicht unabhängig von der politischen Bedeutung der Provinzialhauptstadt sich vollzogen haben. Unter den Großstädten des Altertums, welche von maßgebender kirchlicher Bedeutung geworden sind, nimmt Ephesus nach Jerusalem und Antiochien die dritte Stelle ein, während Rom und Alexandrien

---

[77]) Ulpian, Digest. I, 16, 4 § 5. Diese „Anfahrt" (*κατάπλους*) wurde, wie erhaltene Münzen zeigen, als ein Fest gefeiert. — Wenn Plin. h. nat. V, 120 Ephesus *alterum lumen Asiae* nennt, so bedeutet das nicht eine Stadt zweiten Ranges, sondern nur eine zweite, in der Reihenfolge seiner Beschreibung, nachdem vorher V, 118—120 über Smyrna ausführlicher die Rede war. Und wenn er V, 126 *longe clarissimum Asiae Pergamum* schreibt, so mag man das dem Römer zu gute halten, der sich mit Stolz daran erinnert, daß die Römer den Besitz der Provinz Asien dem letzten König Attalus verdanken, der sie in seinem Testament zu seinen Erben gemacht hatte, vielleicht auch in Rücksicht darauf, daß zur Jurisdiction von Pergamum sehr ansehnliche Städte gehörten z. B. Thyatira (V, 126), was einigermaßen auch von Smyrna, aber nicht von Ephesus gilt (V, 120).

[78]) Jos. ant. XIV, 223—227 cf auch die übrigen Urkunden zu demselben Gegenstand XIV, 262—264 (Beschluß des *δῆμος* der Epheser); 267. 268; daneben aber noch § 235. 259—261; 244 f. Milet; 247 Pergamon. Dagegen war in Tralles eine judenfeindliche Stimmung laut geworden, so daß der Proconsul dagegen einschreiten mußte.

erst erheblich später dazu gelangten. Schon auf seiner zweiten Missionsreise hatte Pl sich mit dem Gedanken getragen, mit seinen Begleitern Silvanus und Timotheus in die Provinz Asien, d. h. aber nach Lage der Dinge und seiner Methode des Missionsbetriebes nach Ephesus vorzudringen. Erst mehrere Jahre später, nachdem er in Macedonien und Griechenland grundlegend gewirkt hatte, kam dieser Plan zur Ausführung. Länger als auf irgend einer früheren Station, nämlich 3 volle Jahre [79]) mit geringen Unterbrechungen hat Pl mit Aufbietung aller Kraft an der Gründung der Gemeinde zu Ephesus gearbeitet. Wie er seine alten Hauswirte Aquila und Priscilla veranlaßte als Quartierbereiter und Vorarbeiter im Missionswerk sich dort niederzulassen (AG 18, 18 f. 26 f.; 1 Kr 16, 19 cf mit 16, 8), wo wir sie auch in späterer Zeit noch einmal wiederfinden (2 Tm 4, 19), so zog er auch seine jüngeren Hilfsarbeiter zur Mitarbeit auf diesem fruchtbaren Boden heran und gewann neue Gehilfen, darunter mehrere geborene Epheser und andere Männer aus der Provinz [80]). Mehrere Gemeinden derselben Provinz, z. B. die von Laodicea am Lykus (Kl 2, 1; 4, 13—17 = Ap 3, 14—22) und der nahe dabei gelegenen Städte Kolossä und Hierapolis hatten ihn selbst nie zu sehen bekommen, waren also auch nicht von ihm besucht worden, während er doch mit einer Anzahl ihrer Mitglieder in nahe persönliche Beziehungen gekommen war (Phlm 1—2. 10. 23 f.; Kl 4, 15—17; 2 Tm 1, 15—18; 2, 14; 4, 12—15). Trotzdem zeigen die während seiner ersten römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe an die Kolosser und an Philemon, sowie der an die sämtlichen Gemeinden der Provinz gerichtete sogenannte Epheserbrief, daß Pl sich als den für die Gesundheit der Glaubenserkenntnis und die Reinheit des Lebenswandels aller dieser Gemeinden verantwortlichen Apostel fühlt. Wenn in demselben Briefe unter den Grüßenden auch Marcus, um deswillen Pl sich zeitweilig mit Barnabas entzweit hatte, in freundlichstem Tone genannt wird (Kl 4, 10 f.; Phl 24; 2 Tm 4, 11), so erklärt sich dies daraus, daß um dieselbe Zeit Pt, der geistliche Vater des Marcus (1 Pt 5, 13; AG 12, 12; Mr 14, 51 f.), durch seinen ersten Brief in seelsorgerliche Beziehung zu den Gemeinden der römischen Provinz Asien wie auch der übrigen kleinasiatischen Länder getreten war (1 Pt 1, 1 f.), obwohl er sich nicht zu den Männern rechnen konnte,

[79]) AG 18, 19—21; 19, 1—40; 20, 17—38. Über die Zeitangabe AG 19, 8—10; 20, 18—19; 20, 31 (τριετίαν, in der Urausgabe mit dem Zusatz ἢ καὶ πλεῖον) s. Bd V, 712—715.

[80]) Trophimus AG 21, 29; 2 Tm 4, 20 und wahrscheinlich auch der AG 20, 4 mit ihm als Asianer bezeichneten Tychicus Eph 6, 21; Kl 4, 7; 2 Tm 4, 12; Tt 3, 12; Epaphras aus Kolossä, der durch Predigt in seiner Heimat die dortige Gemeinde gestiftet hatte Kl 1, 7; 4, 12; Phlm 23; Erastus aus Korinth AG 19, 22; Rm 16, 23; 2 Tm 4, 22; die Macedonier Gajus und Aristarch AG 19, 29; 20, 4; 27, 2. Timotheus und Titus vermittelten immer wieder seinen Verkehr auch mit den Gemeinden der Provinz.

welche diesen Gemeinden das Ev gebracht hatten (1 Pt 1, 12). Aber er bezeugt ihnen durch die Hand des Silvanus, des ehemaligen Gefährten des Pl, die Echtheit ihres Christenstandes (5, 12 cf 1, 2; 1, 1—10. 25). Ein Bild von der Gemeindeverfassung dieser Gemeinden gibt er uns, indem er 5, 1—3 sich den *συμπρεσβύτερος* der *πρεσβύτεροι* nennt. Es ist also eine Mehrzahl, von welcher jede einzelne der angeredeten asiatischen Gemeinden als von Hirten geleitet wird, und über welchen Christus als der *ἀρχιποίμην* steht, der den in ihrem Amt treu gebliebenen irdischen Hirten bei seiner zukünftigen Wiedererscheinung den unverwelklichen Ehrenkranz zuerkennen wird. Dieselbe Stellung Christi über allen Gemeinden und ihren Hirten auf Erden bringt Pt 1 Pt 2, 25 dadurch zum Ausdruck, daß er den ehemals in der Irre gehenden Heidenchristen zuruft: „ihr habt euch jetzt bekehrt zu dem Hirten eurer Seelen", nachdem er 2, 21—24 gesagt hat, daß Christus durch sein geduldiges Leiden, insbesondere durch seinen Opfertod am Kreuz ihre Sünden gesühnt und ihnen das Vorbild eines von den Sünden abgewandten und der Gerechtigkeit zugewandten Lebens gegeben habe. Das ist dasselbe Bild der Gemeindeordnung, welches wir aus allen Briefen des Pl gewinnen. Während in den europäischen Gemeinden, namentlich auch in Rom bis über die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts hinaus diese Form der Gemeindeverfassung sich erhalten hat, finden wir in der Provinz Asien schon zu Lebzeiten des Jo, jedenfalls unter Kaiser Trajan die feste und ausnahmslose Regel in Geltung, daß die Geistlichkeit jeder städtischen Ortsgemeinde aus einem Bischof, einem aus einer größeren Zahl, manchmal 12 Mitgliedern bestehenden Presbyterion als Beirat des Bischofs und mehreren Diakonen bestand, welche vom Bischof oder Presbyterium zu mannigfaltigen Geschäften Anweisung erhielten [81]).

Ein Stück dieser Ordnung, die überragende Stellung und Verantwortlichkeit des Bischofs, kommt in der Ansprache an den Engel der Gemeinde zu Ephesus, deren Auslegung ich nach diesem Überblick [82]) über die Entstehung und Entwicklung dieser Gemeinde während der Jahre 54—110 wiederaufnehme, zu so scharf gezeichneter Darstellung wie in keiner der folgenden Ansprachen.

---

[81]) S. hier oben S. 52f. 209—218. Daß Pt in seinem kurzen Brief keinen Anlaß nimmt, so wie Pl die Titel *πρεσβύτερος* und *ἐπίσκοπος* unterschiedslos auf die Presbyter im engeren und später allein gebräuchlichen Sinn des ersteren Wortes anzuwenden, ist belanglos. Dagegen wird Ignatius seine Vergleichung der Presbyter mit dem Kollegium der 12 Apostel und die Vorstellung vom Bischof als Typus Gottes Trall. III, 1; Magn. VI, 1 dem 1 Pt entlehnt haben, den er zwar nicht wie sein Amtsbruder Polykarp ed Phil II, 1. 2; VII, 2; X, 3 in demselben Jahre citirt, aber doch sicherlich gekannt hat.

[82]) Zur Chronologie cf Bd V, 653—656. 867—870, dazu auch O. Gerhardt NKZ 1922 S. 89—104.

In v. 2—3 wird in warmen Worten anerkannt erstens sein Handeln im allgemeinen, zweitens seine angestrengte Arbeit und die darin bewiesene Geduld; drittens in selbständigem Objektssatz, daß er andrerseits auch nicht in sträflicher Langmut gewisse schlechte Menschen in der Gemeinde geduldet hat, welche sich für Apostel ausgaben, ohne es zu sein, sondern durch strenge Prüfung ihre Lügenhaftigkeit erwiesen hat. Endlich viertens, daß er doch wieder unermüdliche Geduld beweist im Ertragen von Lasten und Leiden um seines Bekenntnisses zu Jesus willen. Alles dieses weiß Jesus von ihm und bezeugt es ihm durch Jo vor seiner eigenen Gemeinde und den Schwestergemeinden. Die einzige Klage und Anklage, welche Jesus zu erheben hat[83]), und ebenso unverhohlen vor den Ohren seiner Gemeinde bezeugt (v. 4), bezieht sich darauf, daß er seine erste d. h. die im Anfang seines Christenstandes oder seiner Amtsführung ihn beseelende Liebe sich nicht bewahrt habe. Damit ist nicht gesagt, daß dieser Bischof ein liebloser Mensch geworden sei, sondern daß er bei allem Eifer seiner rastlosen, unerschrockenen und erfolgreichen Arbeit in der Gemeinde, es an demjenigen Maß der Liebe zu Gott und Jesus, sowie zu den Brüdern fehlen lasse, das ihn in früheren Zeiten ausgezeichnet und, wie wir wohl hinzufügen dürfen, dazu beigetragen hat, daß ihm durch Gott und Menschen sein verantwortungsvolles Amt übertragen wurde. Jo hat von seinem Meister einen hohen Begriff überkommen von der „vollkommenen Liebe", die auch dem sündigen Menschen in diesem Leben erreichbar ist[84]). Der Vorsteher der Gemeinde muß daran erinnert werden (v. 5), scheint es also vergessen zu haben, wie hoch er ehedem gestanden und wie tief er gefallen ist. Nicht abgefallen vom Glauben oder nachlässig im Bekennen desselben in der Gemeinde und vor der Außenwelt ist er, aber sein gesamtes Handeln hat, weil nicht ein Ausfluß seiner Liebe, seinen Wert verloren. Darum wird auch nicht von ihm gefordert, daß er Einzelnes, was er tut, unterlasse und Anderes, was er versäumt, wieder ins Werk setze, sondern eine gründliche Änderung seiner innersten Gesinnung, woraus sich dann von selbst ergeben wird, daß er wieder in derselben Jesu wohlgefälligen Weise wie früher sein Amt führen wird. Für den Fall aber, daß er diese Mahnung überhört, droht ihm Jesus, daß er als ein Richter oder Feind an ihn herantreten werde[85]).

[83]) Cf Ap 2, 4. 14. 20; Mt 5, 23; Mr 11, 25 im Sinne von *κατηγορεῖν τί τινος* AG 28, 19.

[84]) 1 Jo 4, 17—21; 5, 2; 2 Jo 5f.; *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* 2 Jo 1; 3 Jo 1; die Wirkung desselben auch auf die Menschen außerhalb des Jüngerkreises Jo 13, 34; 17, 23; die besondere Beziehung auf das Hirtenamt Jo 21, 15—17. Cf zu *τὴν πρώτην* auch das *τὰ πρῶτα* v. 5 und 1 Tm 5, 12 *τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν*.

[85]) Dieses *ἔρχομαί σου* ebenso 2, 16, gleichbedeutend mit *ἔρχ. ἐπί τινα* 3, 3; Jo 14, 23; Mt 13, 25, ähnlich *ἐπί τινος* Ap 3, 10.

Aber nicht ihn persönlich, den Jesus 1, 20; 2, 1 mit einem der 7 Sterne verglichen hat, die er fest in seiner rechten Hand hält, sondern einen der 7 Leuchter, die Gemeinde von Ephesus würde das angedrohte Strafgericht treffen, wenn er die drohende Warnung überhören sollte. Jesus selbst würde diese Gemeinde von ihrem Wohnsitz fortschaffen. Der Ausdruck *κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ* läßt nicht an eine Vernichtung der Gemeinde denken, sondern eher an eine Verbannung, wie sie Jo erfahren hat, oder eine Verfolgung, vor der sie von dem Regierungssitz der sie verfolgenden Macht in die Berge flüchten wird. Dem in seiner Weise eifrigen und unermüdlich an seiner Gemeinde wirkenden Bischof würde das Strafe genug und ein bitteres Herzeleid sein. Aber schon die Wiederholung der Bedingung *ἐὰν μὴ μετανοήσῃς* am Schluß dieses Satzes statt des voranstehenden kurzen *εἰ δὲ μή* zeigt, daß Jesus hofft, dieser Stern, den er noch in seiner starken Hand hält, werde nicht wie ein Blitz vom Himmel in den Abgrund stürzen (Lc 10, 18). Diese Hoffnung ist auch nicht zu Schanden geworden. Zwei oder 3 Jahre später hat Nerva alle Verordnungen seines Vorgängers Domitian zur Verfolgung der Christen in den Provinzen wieder aufgehoben. Die Kirche von Ephesus hat noch Jahrhunderte lang als ein *φωστὴρ ἐν κόσμῳ* geleuchtet (Phl 2, 15 f.). Diese Deutung von v. 5 wird bestätigt durch das folgende (v. 6) *ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ κἀγὼ μισῶ*. Nicht mit einem das Vorangehende nur ergänzenden und weiterführenden *δέ*, sondern mit *ἀλλά*, also mit einem stark betonten, zu den vorigen ernsten, kurzen und drohenden Mahnungen scharf gegensätzlichen „aber“ ist dieses anerkennende Wort eingeleitet. Darin stimmt der hier Angeredete mit dem zu ihm redenden Jesus, seinem zukünftigen Richter überein, daß er das Tun und Treiben der Nikolaïten haßt, wie Jesus dasselbe haßt. Der Haß gegen das, was Jesus haßt, ist noch nicht die Liebe, welche Jesus an der gegenwärtigen Haltung und Amtsführung dieses Bischofs vermißt, ist aber doch an sich berechtigt. Er kann ja, wie bei Jesus, die Kehrseite einer auf die Rettung der Missetäter abzielenden, sich selbst aufopfernden Liebe sein, und sofern er dies ist, ist er nicht nur statthaft, sondern auch sittliche Pflicht im Gegensatz zu einer charakterlosen Toleranz [86]). Dem Mann, bei dem das scharfe Auge Jesu solches Hassen der „bösen Werke“ der Nikolaïten wahrnimmt, soll die Anerkennung nicht versagt werden. Dieses Hassen entspricht den Forderungen und dem Vor-

[86]) Cf Ps 139, 19—24. Atl Urteile über die sittliche Berechtigung des Hasses gegen das Böse werden im NT ebenso unbedenklich in das Charakterbild Christi (Hb 1, 9) und in die christliche Sittenlehre (Rm 12, 9) aufgenommen, wie die Forderung der Feindesliebe in atl Worte gekleidet wird (Rm 12, 14—21).

bilde Jesu um so mehr, als es unparteiisch gegen die entgegengesetzten Irrlehren gerichtet ist, durch welche die Pseudapostel (v. 2 cf 2 Kr 11, 1—20) einerseits und die Nikolaïten andrerseits die asiatischen Gemeinden verwirren [87]). In diesem letzten, unmittelbar an den Bischof gerichteten Worte Jesu kommt wieder die Hoffnung zum Ausdruck, daß dieser den Mahnruf seines Herrn nicht überhören werde. Erst recht gilt dies von dem nicht unmittelbar an denselben, sondern an einen weiteren Kreis gerichteten und in die Form einer allgemeinen Regel gefaßten Satz (v. 7). Das dieser Verheißung vorangeschickte Gebot *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*, welches in den folgenden 6 Ansprachen buchstäblich wiederholt wird [88]), erinnert erstens daran, daß alles, was den einzelnen Gemeinden gesagt wird, nicht ihnen allein, sondern auch den übrigen Vorstehern und ihren Gemeinden gilt und von ihnen beherzigt werden soll. Zweitens wird darauf hingewiesen, daß Jesus zwar nicht in eigener Person den Gemeinden sich offenbaren wollte, wie in den Tagen nach seiner Auferstehung oder am Tage seiner Wiederkunft, und daß noch weniger Jo in eigener Machtvollkommenheit in diesen Ansprachen und dem ganzen großen, von 1, 4—22, 21 sich erstreckenden Brief die Gemeinden anredet, sondern der Geist Gottes und Jesu, welcher der Verheißung Jesu entsprechend über seine Gemeinde ausgegossen ist und unter anderen Gaben auch die der Prophetie in ihr geweckt und den Jo zum Empfänger und Vermittler dieser „Offenbarung Jesu" gemacht und mit der Abfassung und Absendung dieses Buches betraut hat [89]). Das Dritte, woran hier erinnert wird, ist, daß diese „Worte der Prophetie" den Gemeinden durch Verlesung in ihren gottesdienstlichen Versammlungen kundgegeben werden sollen s. oben S. 155 ff. zu 1, 3. Mannigfaltiger lauten die so eingeleiteten Verheißungen. Zwar sind sie in allen 7 Fällen dem Sieger zugesprochen; im übrigen aber wird der Siegespreis doch ebenso, wie die Selbstbezeichnungen Jesu an der Spitze der Ansprachen, je nach den Zuständen und Verhältnissen der einzelnen Gemeinden und ihrer Vorsteher verschieden gestaltet. Aller Christen Leben ist ein Kämpfen, namentlich von Pl bald als Wettkampf (*ἀγών*), bald als Kriegsdienst (*στρατεία*) geschildert, aber nicht jeder hat mit den gleichen Feinden zu kämpfen. Der Bischof von Ephesus kämpft mit Eifer und nicht ohne Erfolg gegen die Schädlinge, welche von jüdischer und heidnischer Seite die Rein-

[87]) Auf die Art dieser beiden Richtungen empfiehlt es sich, nicht hier, sondern zu c. 2, 9; 3, 9 einerseits und 2, 14—16 näher einzugehen.

[88]) Daß in 4 Fällen 2, 29; 3, 6; 3, 13; 3, 22 die Verheißung vorangeht, erscheint sachlich belanglos.

[89]) Ap 1, 1—3. 4; 5, 6; 10, 11; 22, 7—10. Durch Aufzeichnung des Berichtes über seine Visionen schließt sich Jo als Prophet an die alten Propheten an, deren Schriften im AT erhalten sind.

heit und Einheit der Gemeinde gefährden. Aber v. 3 zeigt, daß er auch unter dem Druck der Verfolgung steht, der zur Zeit der Ap auf den asiatischen Gemeinden lastet, und daß er sich dadurch nicht in seiner unermüdlichen Berufsarbeit stören läßt[90]). Darum wird Jesus ihm von dem Lebensbaum, der im Paradiese Gottes steht, zu essen geben. Unter dem Paradiese (גַּן־עֵדֶן), dessen Namen und bildliche Vorstellung der atl Urgeschichte (Gen 2—3) entlehnt ist, versteht Jesus wie seine jüdischen Zeitgenossen den überirdischen Ort, in welchen die Frommen im Augenblick ihres Todes eingehen[91]). Das ist der Siegespreis, der dem Streiter für die Sache Gottes und Jesu schon vor der Wiederkunft des Herrn, und zwar in seiner Todesstunde zu teil werden wird, und der Lohn für seine mühevolle Arbeit und sein standhaftes Leiden um des Namens Jesu willen.

Auf grund vorstehender Auslegung der ersten der 7 Ansprachen wird es gestattet sein, der obigen Kritik der unhaltbaren Deutungen der 7 „Engel" (S. 207—218) noch einiges Wenige hinzuzufügen. Sind von den Geistern, denen Jesus das verantwortungsvolle Amt der Aufsicht und Leitung seiner Gemeinden anvertraut haben könnte, selbstverständlich der Teufel und die teils mit ihm, teils nach ihm abtrünnigen gefallenen Engel ausgeschlossen,[92]) welche Jesus vom Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit ebenso unablässig bekämpft hat, wie sie ihn und sein Berufswirken auf Erden, so gilt das Gleiche auch von den ihrer Aufgabe als dienende oder herrschende Geister treu gebliebenen „heiligen" (Lc 9, 26; Judae 14 f.) oder „erwählten Engeln" (1 Tm 5, 21), welchen gleichzuwerden zu den Zeichen der Vollendung des frommen Menschen gehört[93]). Alles dies könnte von ihnen nicht gesagt werden, wenn sie wie der Mensch, immer wieder vor die Frage gestellt wären, ob sie den Dienst, zu dem sie geschaffen, ausrichten oder versäumen wollen. Sie würden überhaupt nicht, was zahllos oft im NT zu lesen ist, die Engel Gottes genannt werden, wenn sie nicht, wie

[90]) Vom Kampf gegen das eigene Fleisch und Blut (Mt 26, 41; Gl 5, 17; Rm 8, 13) oder gegen den Teufel (Jk 4, 7; 1 Pt 5, 8; Eph 6, 11 ff.) ist in dieser ersten Ansprache keine Andeutung zu finden. Man darf wohl daraus schließen, daß dieser Bischof ein auch gegen sich selbst sittenstrenger Mann war, was zu den übrigen Zügen seines Charakterbildes stimmt.

[91]) Lc 13, 43 cf 2 Kr 12, 1—4 (noch näher bei Gott als der dritte Himmel cf Hamburger, REnc. I, 892 f.). Der Baum des Lebens (Gen 2, 9; 3, 22) nach Ap 22, 2. 14. 19 in und mit dem vom Himmel zur Erde herabgestiegenen neuen Jerusalem. Ohne die gleichen Worte dieselbe Sache Ap 7, 9—17; 14, 13.

[92]) Gen 6, 2—4; 2 Pt 2, 4; Judae 6; Mt 25, 41 (*τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ* scil. *τοῦ Σατανᾶ*).

[93]) Mt 22, 30. Im Gegensatz zu den Engeln Satans heißen sie die *ἁγίαι μυριάδες* Gottes, mit welchen Gott zum Gerichte kommt Judae 14 f. (nach dem Buche Henoch) cf Mt 13, 39—43. 49; Lc 9, 26.

andere, nicht persönlich vorgestellte wirksame Kräfte gleichsam automatisch den Willen Gottes als dienstbare Geister verwirklichten oder, dogmatisch ausgedrückt, wenn sie nicht das *donum perseverantiae* besäßen (Ps 103, 20—22; Hb 1, 7. 14). Es gibt Unterschiede unter ihnen je nach der besonderen Art ihres Dienstes und der Gaben, die sie dem Menschen bringen und in ihnen wirken, und Rangunterschiede von herrschenden Engeln und diesen dienstbaren Hilfskräften. Unerhört aber ist in der ganzen Bibel und der ihr einigermaßen gleichartigen Literatur [94]), daß Engel oder Erzengel wegen ihrer Dienstleistung gelobt oder wegen ihrer Versäumnisse getadelt und zur Buße aufgefordert werden. Eben dies aber ist der wesentliche Inhalt dieser ersten und aller folgenden Ansprachen.

2. Ansprache an Bischof und Gemeinde von Smyrna c. 2, 8—11. (v. 8). *Und dem Engel der Gemeinde in Smyrna* [95]) *schreibe; Dies sagt der Erste und der Letzte, der tot war und* (wieder) *lebendig wurde.* (v. 9) *Ich weiß von deiner Bedrängnis und Armut* [96]) — *aber reich bist du — und von der Lästerung seitens derer* [97]), *welche sagen, sie seien Juden, und sind's doch nicht, sondern eine Synagoge Satans.* (v. 10) *Fürchte nichts von dem, was* [98]) *du in Zukunft erleiden wirst; siehe, es wird der Teufel* (etliche) *von euch ins Gefängnis werfen, damit ihr auf die Probe gestellt werdet. Sei treu bis zum Tode, und ich werde dir*

---

[94]) Ap 12, 7; Judae 9; 2 Pt 2, 11; Dan 10, 13—21; 12, 1. — Gabriel Lc 1, 26—38; Raphael im Buche Tobias.

[95]) Von den mancherlei Varianten sei nur bemerkt, daß statt *ἐν Σμύρνῃ* CPQ (auch A *εν Σμυρνης*), meiste Min, sah kop, sy^{s} hier wie 1, 10 der Name der Stadt in ℵ vg (älteste mss) sy^{1} (ס, nicht סס wie sy^{s}) mit *Zμ* beginnt. So auch in griech. Inschr. u. Münzen und vereinzelt in Hss des Cicero und Plinius.

[96]) Vor *τὴν θλῖψιν* haben ℵ Q sy^{s} aus 2, 2 *τὰ ἔργα καί* eingeschoben; ebenso andere Zeugen 2, 13; hier aber völlig willkürlich Victorin *scio vos et pauperes esse et laborare, sed divites estis.* — Durch das diesmal im Unterschied von v. 2 vorangestellte, aber selbstverständlich auch zu *πτωχεία* gehörige *σοῦ* scheint betont zu sein, daß zunächst seine persönlichen damaligen Verhältnisse ins Auge gefaßt werden im Gegensatz zu einer zukünftigen Verfolgung, von welcher seine ganze Gemeinde betroffen werden wird.

[97]) *τήν* vor *ἐκ* nur ℵ, *ἐκ* om nur P u. einige Min.

[98]) *μηδέν* ℵP, meiste Min., auch m, sy$^{1.\,s}$, alle Lat., *μή* ACQ (sah u. kopt scheinen nicht deutlich). Das gramm. inkorrekte, aber sachlich richtige *μηδέν* vor dem Plural *ὧν* erklärt die LA *μή*. — Entfernter ist die Sinnverwandtschaft von 2, 9 mit c. 2, 2^{b}. Juden von Geburt müssen allerdings die Leute gewesen sein, die sich für Apostel ausgaben, um in den heidenchristlichen Gemeinden ihren judaistischen Lehren Eingang zu verschaffen (2 Kr 11, 1—23; Phl 3, 2—6; 1 Kr 9, 1 ff.; Gl 1, 7 ff.; 2, 15; 4, 17). Aber gelästert haben diese weder Gott noch Christus, noch die Vorsteher der heidenchristlichen Gemeinden, sondern haben letztere eher umschmeichelt. Eine Satanssynagoge werden nicht sie, sondern 2, 9; 3, 9 unbekehrte Juden genannt.

den Kranz des Lebens geben. (v. 11) *Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt: Wer siegt, soll nicht beschädigt werden von dem zweiten Tode.*

Die gründliche Verschiedenheit des Tones dieser Ansprache von der vorigen und den meisten anderen fällt jedem ins Ohr. Sie enthält kein Wort des Tadels. Nur hier in v. 10 und v. 24 finden wir ein „ihr" zur Bezeichnung einiger Glieder der Gemeinde von Smyrna, zu denen aber ihr Bischof nicht gehört. Überhaupt enthält der ganze große Brief kein „ihr" in irgend einem Casus außer dem unvermeidlichen *χάρις ὑμῖν* 1, 4 und dann in dem Abschiedsgruß 22, 21, wo aber nur von einigen Lateinern und erst von Erasmus in den griechischen Text fälschlich *ὑμῶν* eingetragen worden ist. Schärfer wie 2, 10 konnte beides zugleich nicht ausgedrückt werden, daß der Bischof seiner Gemeinde als ein Glied derselben angehöre, und daß darum doch das, was vorher und nachher mit einem immer wiederkehrenden, in v. 9 durch die Voranstellung betonten „du" zugerufen wird, nicht der ganzen Gemeinde, oder gar dem Gemeingeist, sondern nur seiner Person gelte. Das Erste, was ihm mit den Worten *οἶδά σου τὴν θλῖψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ* als ein Verdienst angerechnet wird, scheint im wesentlichen eine bedrängte wirtschaftliche Lage zu sein, welche doch nicht ausschließt, daß er in anderem Sinne nichts desto weniger ein reicher Mann ist. Man wird an die Schilderung der echten Diener Gottes (2 Kr 6, 4—10) erinnert, welche mit den Worten beginnt *ἐν ὑπομονῇ, ἐν θλίψεσιν* und schließt: *ὡς πτωχοί, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες.* Ob die Bettelarmut des Vorstehers durch freiwillige Aufopferung seinerseits oder durch ungerechte Schädigung von anderer Seite veranlaßt war, läßt sich den Worten nicht entnehmen. Die ersten Leser werden sie verstanden haben. Das Zweite, was gleichfalls unter den Begriff einer *θλῖψις* fällt, ist seine Verlästerung durch die Judenschaft von Smyrna. Da *βλασφημεῖν, βλάσφημος, βλασφημία* auch bei Jo (Jo 10, 36; Ap 13, 1. 5. 6) nicht den allgemeinen Sinn von *λοιδορεῖν, κακολογεῖν* hat, sondern Schmähung des Heiligen bedeutet, so müssen die hier gemeinten Beschimpfungen des Bischofs sich auf sein christliches Bekenntnis und seine Stellung an der Spitze der Christengemeinde bezogen haben. Es können aber nicht Schimpfreden gemeint sein, welche einzelne Juden gegen Christus und die Christen sich erlaubt haben; denn eine *συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ* würde Jo die jüdischen Lästerer schwerlich nennen, wenn nicht die „Synagoge der Juden" (AG 17, 1; 18, 4) von Smyrna als Körperschaft durch ihre Vertreter Anklagen oder Beschwerden gegen die Christengemeinde bei der städtischen Obrigkeit oder der römischen Regierung oder in öffentlichen Versammlungen erhoben hätte. Dies wird durch die teilweise wörtlich übereinstimmenden Worte in der

Ansprache an den Engel von Philadelphia (3, 9) bestätigt. Aber von einer durch solche Anfeindung und Verlästerungen seitens der Judenschaft von Smyrna veranlaßten Verfolgung der dortigen Christengemeinde durch die heidnischen Behörden oder von einem Ausbruche des Volkshasses gegen den Bischof oder seine Gemeinde verlautet bis dahin nichts, daher auch nichts von Lob oder Tadel über das Verhalten des Angeredeten bei Gelegenheit solcher Vorkommnisse. Um so bedeutsamer ist der an bestimmten Einzelheiten reiche Hinweis auf zukünftige Verfolgungsleiden der Gemeinde und ihres Vorstehers in v. 10. Daß auch ihm solche bevorstehen werden, wird zunächst wie etwas Selbstverständliches ausgesprochen in der Mahnung, allem, was an Leiden ihm widerfahren soll, furchtlos entgegenzusehen. Je unbestimmter dieser Hinweis auf zukünftige Leiden lautet, um so mehr stellen sich die mit einem *ἰδού* wie ein vom Redenden geschautes Zukunftsbild eingeführten [99]) Angaben als eine Eingebung des „Geistes der Prophetie" dar und als eine auf bestimmte Personen abzielende Weissagung. Das Erste aber, was angekündigt wird, ist eine Drangsal von nur zehn Tagen, d. h. von sehr kurzer Dauer, welche eine Prüfung für die Gemeinde sein soll. Mehr scheint der Teufel nicht erreichen zu sollen, als die Gefangensetzung einiger Gemeindeglieder, was gar nicht erwähnt worden wäre, wenn dieselben als Märtyrer getötet werden sollten. Dagegen wird mit plötzlichem Übergang in die singularische Anrede dem Bischof zugerufen: „Sei treu bis zum Tode" [1]). Der Bischof und zwar er als einzelnes Glied der Gemeinde von Smyrna wird in der angekündigten kurzen Verfolgung als Märtyrer sein Leben verlieren. Jesus aber wird ihm als Ehrenpreis dafür „den Kranz des Lebens geben" [2]). Dasselbe sagt im Gegensatz zu dem Schicksal der unseligen Menschen, welche der zum Gericht wiederkehrende Christus zu einem zweiten Tod verurteilen wird [3]), auch das Schlußwort, welches der Geist der Prophetie allen Hörern und Lesern des Buches zuruft: *ὁ νικῶν*

[99]) Hinter *ἰδού* ist *δή* durch Q Min sy^{s} schwach bezeugt, fiel aber leicht aus, zumal *ἰδού* weder unter den 25 Stellen, wo die Ap es hat, noch überhaupt in NT ein einzigesmal ein *δή* bei sich hat. — Noch schwächer bezeugt ist die Voranstellung von *ἐξ ὑμῶν* vor *ὁ διάβολος* ℵ. — Übrigens ist der Gebrauch von *ἔκ τινος* oder *τινων* als sogen. Gen. partit. statt des Objekts oder auch Subjektes echt johanneisch Ap 5, 9; 11, 9; Jo 1, 24; 7, 40; 16, 17 s. Bd. IV^{5}, 116.

[1]) Cf Ap 12, 11; 13, 3; AG 22, 4. Das ist mehr als *ἄχρι τέλους* Ap 2, 26; Hb 6, 11.

[2]) Dasselbe in gleichem Zusammenhang nach Erwähnung eines allgemeinen *πειρασμός* Ap 3, 10 f., im Wortlaut noch ähnlicher Jk 1, 12 in bezug auf die *πειρασμοί*, die alle Christen zu bestehen haben. Cf aber auch 1 Pt 5, 4 von dem „unverwelklichen Kranz der Ehre", welchen „der Erzhirte Christus" den treuen Hirten der Gemeinden bei seiner Wiederkunft geben wird. Ferner liegt 1 Kr 9, 25.

[3]) Cf Ap 20, 6 cf 20, 11—15; Jo 5, 20—27; Mt 25, 41.

οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου. Blicken wir vom Schluß auf den Anfang dieser Ansprache zurück, so weist Jesus hier noch einmal, wie schon 1, 17, den erschrockenen Jo zunächst durch die Selbstbezeichnung ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος darauf hin, daß er, wie er am Anfang aller Geschichte schöpferisch wirksam gewesen ist, so auch am Ende den Schluß des gegenwärtigen Weltlaufs herbeiführen wird. Zugleich aber erinnert Jesus daran, daß er aus dem Tode, den er für seine Gemeinde erduldet hat, zu einem ewigen Leben erstanden ist, an welchem alle bis ans Ende treu gebliebenen Glieder seiner Gemeinde teilhaben sollen. So wird das μὴ φοβοῦ, das er 1, 17 dem Jo, v. 8 und 10 der Gemeinde von Smyrna und insbesondere ihrem Bischof zugerufen hat, v. 11 allen Lesern des Buches zu bedenken gegeben.

Es trifft sich glücklich, daß der Gemeindevorsteher, an den diese zweite Ansprache gerichtet ist, eine in hellem Licht geschichtlicher Überlieferung stehende Persönlichkeit ist. Daß zur Zeit der Abfassung der Ap Polykarp, der Schüler des Johannes von Ephesus und Lehrer des Irenäus, Bischof von Smyrna war, sollte nicht mehr bestritten werden. Aber ein kurz zusammenfassender Überblick über die Chronologie seiner Lebensgeschichte und zugleich über die Geschichte der Gemeinde von Smyrna bis zur Abfassungszeit der Ap [4]) ist eine notwendige Ergänzung der vorstehenden Auslegung von c. 2, 8—11. Polykarp, der am 23. Februar 155 auf dem Scheiterhaufen zu Smyrna den Märtyrertod erduldet hat, beantwortet die Aufforderung des Prokonsuls, bei der Fortuna des Kaisers zu schwören und Christum zu beschimpfen mit den Worten: „86 Jahre diene ich ihm und er hat mir nichts zu leide getan, und wie kann ich meinen König lästern, der mich erlöst hat"! Daß das heißen soll, er habe eben jetzt sein 86. Lebensjahr erreicht oder vollendet, wäre zu allen Zeiten unglaublich. Ein verständiger Mensch, der sich als einen zu treuem Dienst verpflichteten Knecht Christi fühlt, kann damit nicht sagen wollen, er habe diesen Knechtesdienst in der Stunde seiner Geburt angetreten; zumal angesichts der höchst peinlichen Frage, ob er sich nicht, um sein Leben zu retten, entschließen könne, sein bisheriges religiöses Bekenntnis gegen ein hiezu gänzlich entgegengesetztes zu vertauschen. Völlig ausgeschlossen war ein solches Mißverständnis zu einer Zeit, in welcher selbst die Kinder christlicher Eltern, was von Polykarp nicht gilt, nur selten in unmündigem Lebensalter getauft wurden. Nach dem Sprachgebrauch jener Zeit [5]), und nach den mannigfachen

[4]) An dem, was in der größeren Ausg. der Briefe und Martyrien des Ignatius und des Polykarpus (1876) p. XLII—LV; 110—168; Forsch IV (1891), 249—283; VI (1906) S. 49—109 cf auch hier oben S. 15 A 34; S. 20 A 43 auf Grund fremder und eigener Studien ausgeführt worden ist, finde ich nichts wesentliches zu ändern, auch nur weniges hinzuzufügen.

[5]) Es sei noch einmal (s. Forsch VI, 96 A 1) an das Wort des 80jäh-

Angaben von Polykarps Schüler Irenäus über die Lebensdauer dieses seines Lehrers, darf als sicher gelten, daß Polykarp allerspätestens um a. 66—69, das wäre im Alter von 10—13 Jahren, den Unterricht mehrerer Apostel genossen hat und am Schluß dieser 3 Jahre getauft worden ist. Er wäre in diesem Fall a. 56 geboren und im Alter von 99 Jahren Märtyrer geworden. Noch um ein weniges höher müssen wir beide Ziffern hinaufrücken angesichts der schriftlichen Aussage Polykarps in seinem Brief an die Philipper. Er hat ihn auf Bitten der Gemeinde von Philippi an diese gerichtet und bedient sich daher von Anfang an (c. 1 gleich hinter der Grußüberschrift; 3, 1; 9, 1; 11, 1—3 in.; 11, 4—12, 1; 13, 1; 14, 1) des unverhohlenen „Ich" und bezeichnet sich am Schluß (14, 1) noch einmal wie schon 3, 1 ausdrücklich als den eigentlichen Vf des Briefes und nennt daneben auch noch den Überbringer desselben mit Namen. Aber in der Grußüberschrift nennt er neben sich als Mitverfasser die Presbyter seiner Gemeinde. Es sollte sich daher von selbst verstehen, daß jedes „Wir", wo es in tatsächlichen Mitteilungen sich vorfindet, was nur 3 mal geschieht (11, 3 a. E.; 13, 2; 14), entweder den Polykarp und die Presbyter von Smyrna, oder diese mit Einschluß ihrer ganzen Gemeinde umfaßt. Das letztere ist am deutlichsten c. 14, wo *μεϑ' ἡμῶν* im Gegensatz zu *μεϑ' ὑμῶν* soviel heißt wie „bei uns Christen von Smyrna" im Gegensatz zu der Gemeinde von Philippi. Keinenfalls aber kann an einer dieser Stellen Polykarp von diesem „Wir" ausgeschlossen sein. So auch nicht an der nur in der alten lat. Übersetzung erhaltenen Stelle c. 11, 3. Aus Anlaß eines betrübenden Falles von Veruntreuung, deren ein Presbyter in Philippi sich schuldig gemacht hatte, schreibt Polykarp: *Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae*[6]) *ejus. De vobis etenim gloriatur in*

rigen Hilarion an seine eigene Seele erinnert, das in seiner griechischen Urform lautet: *ἑβδομήκοντα* (nicht *ὀγδοήκοντα*) *ἔτη ἐδούλευσας τῷ Χριστῷ*. Die Angabe Polykarps über sein Lebensalter am Todestag hat vor dieser Äußerung Hilarions den großen Vorzug, daß 80 seit alten Zeiten (Ps 90, 10) eine runde Zahl für ein hohes Lebensalter ist, 86 dagegen keineswegs. — Iren III, 3. 4 (griech. bei Eus. h. e. IV, 14, 4 init.) *ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινεν* (Rufin *permansit in vita*, Iren. lat. *perseveravit*), *καὶ πάνυ γηραλέος καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλϑε τοῦ βίου*. Dieser Ausdruck scheint mehr sagen zu sollen, als was Iren. II, 22, 9; III, 3, 4 extr. vom hohen Alter des Johannes gesagt ist. Auch das Mart. Polyc. berichtet immer wieder von dem Staunen der Leute, die ihn bis dahin gar nicht oder nur ganz oberflächlich kannten, über die körperliche Rüstigkeit und geistige Schlagfertigkeit des ehrwürdigen Greises. So die Polizeisoldaten c. 7, 2 (Anfang und Ende des §); 9, 2; 12, 1 der Prokonsul. — Es hätte hier oben S. 20 A 43 der schon Forsch IV, 264 erwähnte Bischof Narcissus von Jerusalem nicht übergangen werden dürfen, der nach dem bei Eus. h. e. VI, 11, 3 aufbewahrten Zeugnis seines Amtsnachfolgers Alexander durch diesen nach vollendetem 116. Jahre noch einen schriftlichen Gruß bestellen ließ.

[6]) Es scheint mir heute nicht mehr zweifelhaft, daß die m. W. zu-

omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant: nos autem nondum noveramus. Da die sinnlose Vorstellung, daß ein Mensch schon vor seiner Geburt zu christlicher Gotteserkenntnis habe kommen können, nicht erst verneint zu werden brauchte, kann die Meinung Polykarps nur die sein, daß er und die Presbyter von Smyrna zu der Zeit, da Pl sich der von ihm gestifteten Gemeinde von Philippi im Kreise aller damals bereits existirenden Gemeinden rühmte und sie lobte, noch nicht zu christlichem Glauben gekommen waren, und daß in Smyrna noch keine christliche Gemeinde existirte. Daß er dabei vor allen anderen Briefen des Pl den uns allein erhaltenen Brief desselben an die Philipper im Auge hat, liegt auf der Hand und erscheint nur natürlich. In Phl 1, 4—7; 2, 12. 16; 4, 1. 14—16 bietet dieser Brief reichlichstes Lob der Gemeinde, und aus Phl 2, 16 nimmt Pol. 9, 2 die Worte *οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον*, und aus Phl 2, 18 den Ausdruck *inimicis crucis* Pol. 12, 3. Aber den Worten *de vobis gloriatur in omnibus ecclesiis* wird man nur gerecht, wenn man zunächst 2 Kr 11, 9 zu den Unterlagen dieses Urteils hinzurechnet und mit den Philippern die anderen macedonischen Gemeinden zusammenfaßt (cf 2 Kr 8, 1—6). Das Recht dazu gibt uns Polykarp selbst, indem er c. 3, 2 von Briefen in der Mehrzahl redet, welche Pl an die Philipper gerichtet habe. In 1 Th 1, 3—9; 2, 19 f.; 3, 6 f. liegt ein glänzendes Lob der Thessalonicher nicht nur seitens des Pl vor; er sagt auch, daß der Ruhm ihres Glaubens weit über die Grenzen ihrer Provinz sich verbreitet habe. Dazu kommt, daß Clemens Al. (protr. 87) ein aus Reminiscenzen an 1 Th und Phl gemischtes Citat als ein Wort des Apostels an die Macedonier anführt; ferner daß Victorinus von Pettau (ed. Haußleiter p. 142) ein vollständiges Citat aus 1 Th 4, 15—17 mit *Paulus ad ecclesiam Macedoniam ita dixit* citirt, und Tertullian Scorp. 13 eine ganze Reihe von Citaten aus dem Phl des Pl in folge der häufigen Zusammenfassung dieser 3 Briefe gradezu als Worte an die Thessalonicher citirt s. GK I, 814 ff.; Forsch IV, 254—262. Trotz alle dem bleibt, wie gesagt, die nächstliegende Annahme die, daß Polykarp hier von der Zeit redet, da Pl seinen einzigen, wirklich an die Philipper gerichteten Brief schrieb, d. h. nach ziemlich sicherer Berechnung im Sommer des J. 63. Auch

erst von E. Nestle vorgeschlagene Konjektur *ἀποστολῆς* (apostolische Predigttätigkeit) statt *ἐπιστολῆς* das allein Zutreffende ist. Denn 1) wird *ἐπιστέλλειν* und *ἀποστέλλειν* nicht selten verwechselt (AG 21, 25; LXX 3 Reg 5, 8; Neh 6, 8). 2) entspricht dieser Gebrauch von *ἀποστολή* dem Stil des Paulus Gl 2, 8; 1 Kr 9, 2 (wo auch *ἐπιστολῆς* daneben einigermaßen bezeugt ist) und der griech. Kirche cf Euagr. im Prolog zu AG (Zacagni p. 410 *τῆς θείας οὐρανόθεν κλήσεως τοῦ Παύλου, ἀποστολῆς τε αὐτοῦ καὶ κηρύγματος*), Asterius (or. 8 in Petr. et Paul., Migne 40, col. 289) *τὰ πρῶτα σπέρματα τῆς ἀποστολῆς ἐκεῖ καταβαλόμενος*. 3) Daß Polykarp in einem Brief an die Philipper an das gleichbedeutende *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* (Phl 4, 15) in seiner freien Weise sich anschließt, ist durchaus begreiflich.

wenn ihm hierüber sichere Kunde gefehlt haben sollte, was bei seinen nahen Beziehungen zu Aposteln und Jüngern Jesu unwahrscheinlich ist, kann er sich darin nicht irren, daß es zu Lebzeiten des Pl noch keine Christengemeinde in Smyrna gegeben hat und er selbst wie seine Presbyter noch keine Christen geworden waren. Denn was er 11, 2 von den Philippern im Gegensatz zu sich und den anderen smyrnäischen Christen sagt: *in quibus laboravit Paulus* (*ἐν οἷς κεκοπίακεν ὁ μακάριος Παῦλος*), enthält die schärfste Verneinung eines auch nur entfernt ähnlichen geschichtlichen Verhältnisses zwischen Pl und den Smyrnäern cf auch c. 3, 2. Die zuerst von Duchesne (1881) und gleich darauf von Fr. X. Funk (Patr. apost. II, 315—357) herausgegebene Lebensbeschreibung, die sonst einige alte Urkunden und Lokalüberlieferungen verwertet hat, setzt sich mit diesen klaren Worten Polykarps in Widerspruch, indem sie den Apostel Pl auf einer Reise nach Jerusalem Smyrna besuchen und dort bereits eine Christengemeinde vorfinden läßt [7]).

Vergleicht man die in Ap 2, 8—11 vorliegenden Andeutungen über die der Gemeinde von Smyrna und ihrem Bischof bevorstehenden Leiden mit dem Bericht derselben Gemeinde über das Martyrium Polykarps, so springt vor allem in die Augen, daß in beiden durch 60 Jahre von einander getrennten Urkunden als Ursache dieser Leiden kein neuer und spontaner Entschluß der römischen Regierung, das Christentum in ihrem Machtbereich zu unterdrücken angegeben wird, sondern der besonders durch die Verleumdungen und Lästerungen der dortigen Judenschaft veranlaßte Haß der Bevölkerung von Smyrna und der Provinz Asien. Weder der Prokonsul L. Statius Quadratus (c. 3, 1; 9, 2—12, 1; 17, 2; c. 21), noch der Asiarch und Oberpriester Philippus (c. 12, 2. c. 21), noch der Eirenarch Herodes (6, 2; 8, 2; 17, 24; c. 21) zeigen an der Sache Polykarps ein anderes Interesse, als die Ausführung der Anordnungen ihrer Vorgesetzten, und tun dies mit

[7]) Diese für die Frage nach dem Zeitpunkt von Polykarps Einsetzung als Bischof von Smyrna nicht unwichtige Schrift habe ich unter diesem Gesichtspunkt wiederholt untersucht, gleich nach dem Erscheinen von Duchesne's Ausgabe Gött. gel. Anz. 1882 S. 289—305, später Forsch IV, 256; VI, 38f. 96f. 101ff. Sie hier noch einmal in vollem Umfang in Angriff zu nehmen, wäre unveranlaßt. Ich darf aber wohl die Gelegenheit benutzen, gegenüber der Kritik, welche Lightfoot II, 214 an meiner Deutung der *φαινομένη νεωτερικὴ τάξις* des Bischofs Damas bei Ign. ad Magn. 3 als „Einsetzung eines jüngeren Mannes als Bischof" daran zu erinnern, daß diese Deutung nicht nur dem Zusammenhang der Stelle (*μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου*) völlig entspricht, sondern auch durch Beispiele von gleicher Bildung mit diesen beiden Worten gerechtfertigt ist. Lucian bezeichnet mit *τυραννικὴ κολασις* den Tyrannenmord, und Aristot. Eth. Nicom. 9, 2 mit *τιμὴ πατρική* und *μητρική* die den Eltern zu erweisende oder wirklich erwiesene Ehre cf Forsch IV, 256 A 1. — Sehr zu bedauern ist auch, daß die Fragmente der „Wanderungen des Jo" unmittelbar nach der Ankündigung eines ersten Besuches des Jo in Smyrna c. 55 (ed. Bonnet p. 178f.) abbrechen.

mehr oder weniger Humanität, vor allem der Prokonsul, der sich sobald als möglich zurückzieht und die Angelegenheit den ihm untergeordneten Beamten überläßt. Weniger gilt dies von dem Polizeichef von Smyrna (s. besonders c. 8, 3), obwohl er eine fromme Christin Alke zur Tante hat (cf Ignat. ad Smyrnaeos 13, 2; ad Polyc. 8, 3). Um so fanatischer zeigt sich die Volksmenge von Smyrna, in erster Linie die Judenschaft. Während zuerst (c. 3) nur von *πᾶν τὸ πλῆθος* gesagt ist, daß sie in das Geschrei ausbricht: *αἶρε τοὺς ἀθέους· ζητείσθω Πολύκαρπος*, wird das schon hier Gemeinte immer wieder deutlicher und stärker ausgedrückt: c. 12, 2 „Die ganze Menge der Heiden und der Juden, welche Smyrna [8]) bewohnen, riefen in unbändigem Zorn und mit lauter Stimme: „Das ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, der Zerstörer unserer Götter, der viele lehrt, nicht zu opfern und anzubeten.“ Ferner c. 13, 1, als die Volkshaufen anfangen in großer Eile aus den Werkstätten und Bädern Hölzer und Reisig für den Scheiterhaufen herbeizuschaffen, tun dies „am eifrigsten die Juden, welche die Gewohnheit haben, zu diesen Zwecken Hilfe zu leisten“. Am ausführlichsten c. 17, 1—18, 1. Nach dem Eintritt von Polykarps Tod schließen sich wiederum die Juden der Forderung aus dem Volke an, daß den Christen nicht die Leiche des Märtyrers überlassen werde, damit sie nicht etwa statt des Gekreuzigten diesen Heiligen anfangen zu verehren. Der römische Centurio, der hierin einen Beweis der Streitsucht der Juden erkannte und mißbilligte, verbrannte die Leiche, „wie es ihre (römische) Sitte ist“. Den Christen blieb genug von den Gebeinen übrig, um sie später an einem angemessenen, aber wohl absichtlich verschwiegenen Platz bestatten zu können, an dem sie hoffen, wenn der Herr ihnen gestattet, sich in Freude zu versammeln, alljährlich den „Geburtstag seines Martyriums zu feiern“. Es war dies nach der richtigen LA. von c. 21 der 23. Februar, und dies war im J. 155, wie man ganz unvorbereitet an einer viel früheren Stelle erfährt, auch für die Juden ein hoher Festtag [9]), nämlich das Purimfest, das nach dem Buche Esther (c. 9, 18—22. 26—28) gestiftet wurde zum Gedächtnis der Rache der Juden an den heidnischen Völkern für alles Unrecht, das die

[8]) In der alten lat. Übersetzung sind die Juden den Heiden vorangestellt.

[9]) Mart. Pol. 8, 1 *ὄντος σαββάτου μεγάλου* (cf schon c. 7, 1 *ἐν τῇ παρασκευῇ*) bezeichnet nicht einen bestimmten Sabbath des Jahres, sondern, artikellos wie es ist, ebenso wie *ἦν* oder *ἐστὶν σάββατον* Jo 5, 9. 10; 9, 14 die Qualität des betreffenden Tages als eines Sabbaths und zwar eines aus irgend einem Grunde besonders hochgehaltenen Sabbaths. Es ist ebenso wie Jo 19, 31 *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου* eine prädikative Aussage. Da auch ein durch den Artikel bestimmtes Subst. oder Adj. Prädikat sein kann, kann auch *τῷ σαββάτῳ* mit oder ohne *ἐν* Lc 6, 7. 9 ebensogut wie *σαββάτῳ* Lc 14, 1 jeden beliebigen Sabbath bezeichnen. Ersteres bedeutet „an jedem Tag, welcher ein Sabbath ist“, das andere „an

Nichtjuden ihnen angetan haben. Da dieses Fest nach Josephus (ant. XI, 6, 13 § 291 f.) zu seiner Zeit von den Juden in der ganzen Welt als ein heiteres Volksfest gefeiert wurde, wobei man seiner Festfreude unter anderem durch Zusendung gegenseitiger Geschenke Ausdruck zu geben pflegte, so will die Erinnerung daran, daß der Tag der Verhaftung Polykarps ein „großer Sabbath" war, offenbar erklären, daß an ihm die Juden Muße hatten sich auf den Straßen herumzutreiben. Wunderlich nur, daß das an einer Stelle des Berichts gesagt wird, vor welcher von einer lebhaften Beteiligung der Juden und überhaupt von Juden in Smyrna noch nichts gesagt war. Die Juden fühlten sich mit der Mehrheit ihrer heidnischen Mitbürger einig im Haß gegen die Christen, welche weder die heidnischen Götter anbeten noch den Kaisern huldigen, noch nach jüdischem wie heidnischem Brauch Opfer darbringen. Sie gehen darin so weit, daß sie die heidnischen Götter und Kaiser mit dem Gott Israels als *οἱ ἡμέτεροι θεοί* zusammenfassen (c. 12, 2) oder doch an Ausrufen dieses Inhalts ohne Widerspruch sich beteiligen.

Der Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Lebensende ihres Bischofs macht keinen Anspruch darauf, eine auch nur einigermaßen vollständige Beschreibung der in jenen Tagen über Smyrna hereingebrochenen Christenverfolgung zu bieten. Nachdem der Berichterstatter, der c. 20 ebenso wie auch der Schreiber, dessen er sich dabei bedient hat, mit Namen genannt ist, c. 1, 1 gesagt hat, daß der Märtyrertod Polykarps wie ein aufgedrücktes Siegel der Verfolgung ein Ende gemacht habe, und nachdem er c. 3—4 das verschiedenartige Verhalten zweier Märtyrer gezeichnet und c. 5—8 die Verhaftung Polykarps und seine Überführung in die Stadt bis zum Stadium ausführlich erzählt hat, überrascht es uns zu hören, daß Polykarp dort den Prokonsul antrifft, der sofort ein längeres Verhör mit ihm anstellt, auch bereits auf die zum Tierkampf vorhandenen Bestien hinweist[10]). Was den Prokonsul nach Smyrna geführt, und was die Circusspiele mit Tierkämpfen veranlaßt hat, Zeit und

einem Sabbath", wie auch wir unterscheiden „am Sonntag arbeite ich nicht", (was entweder jeden Sonntag überhaupt, oder den Sonntag derjenigen Woche bedeute, in welcher der Redende sich befindet) und „eines Sonntags ging ich irgendwohin". — Zu der Deutung von Mart. Pol. 8, 1 auf das Purimfest und zwar auf den ersten der zwei Tage dieses Festes d. 14. Adar cf besonders Lightfoot, Apost. Fathers P. II, vol. I, 691—695; Schärf, Das gottesdienstliche Jahr der Juden 96 ff.; auch m. Forsch IV, 272 f.

[10]) Aus den Worten des Prokonsuls 11, 1 *θηρία ἔχω, τούτοις σε παραβαλῶ* an sich würde dies ebensowenig zu folgern sein, wie der 11, 2 folgende Hinweis auf eine Verurteilung zum Feuertod beweist, daß schon ein Scheiterhaufen errichtet war, cf dagegen c. 13, 1. Es ergibt sich dies aber daraus, daß 12, 12 in ununterbrochener Handlung die Zuschauermenge fordert, der Asiarch solle einen Löwen gegen Polykarp loslassen, sowie daraus, daß schon an einem vorangegangenen Tage zwei Christen in demselben Circus zu Smyrna mit Bestien zu kämpfen gehabt haben c. 3 u. 4.

Umstände der Verfolgung, Namen des Prokonsuls, dies und noch manches andere, was in solchen Berichten der gleichen oder wenig späterer Zeit zu finden ist[11]), fehlt hier. Ganz unstatthaft wäre die Annahme, daß alles, was c. 2 von den mannigfaltigen Qualen, denen Märtyrer ausgesetzt worden sind, auf die smyrnäischen Märtyrer des J. 155 zu beziehen sei[12]). Denn erstens bedeutet das Wort *πάντα* eine Ausdehnung auf sämtliche in der beschriebenen Weise gefolterten Christen in der Welt einerseits, und zugleich andrerseits eine Beschränkung auf die standhaft Gebliebenen unter ihnen. Zweitens ist Polykarp c. 1 als eine dem Beispiel Jesu entsprechende und für alle, die als Christen verfolgt werden, vorbildliche persönliche Darstellung des echt evangelischen Martyriums geschildert, was sich besonders auch darin gezeigt habe, daß er, wie der Herr, sich nicht zum Märtyrertod drängte, sondern seine Überantwortung an die Henker abwartete. Hierauf wird nur noch c. 2, 1, aber nicht mehr c. 2, 2—4 Bezug genommen, sondern erst wieder c. 3 und 4. Das Dazwischenliegende (c. 2, 2—4) ist eine allgemeine Schilderung alles dessen, was Christen in der Welt schon vor Polykarp in der rechten Weise erlitten haben. Es soll der Schein ferngehalten werden, als ob Polykarp der Erste wäre, der endlich auch einmal wieder ein Beispiel echten und preiswürdigen Martyriums gegeben hat. Von dieser allgemeinen Schilderung wird mit 2, 4 der Übergang zu den Ereignissen der letzten Tage vor Polykarps Tod gemacht, sofern dort die Verurteilungen zum Tierkampf den Schluß bilden, und dagegen c. 3 und 4 doch noch zwei Beispiele verschiedenartigen Verhaltens bei solchen Schauspielen aus der jüngsten Vergangenheit angeführt werden: zuerst ein gewisser Germanicus, der schon in der Arena einer Bestie gegenüberstand und statt durch nochmalige Versuchung zur Verleugnung seines Glaubens sich verleiten zu lassen, die Bestie an sich heranzog und dadurch anderen Leidensgenossen den Mut stärkte. Dagegen lieferte ein Phrygier Namens Quintus, der kürzlich erst aus seiner Heimat nach Smyrna gekommen war, ein abschreckendes Beispiel, indem

---

[11]) Cf dagegen die Akten des Justinus, der scillitanischen Märtyrer, und die etwas jüngeren des Apollonius und des Pionius (Acta mart. selecta ed. O. Gebhardt p. 18. 22. 24 f. 44. 96). Die Gemeinde selbst gibt dem Gefühl der Lückenhaftigkeit ihres Berichts einen deutlichen Ausdruck mit den Worten: *ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ παρὸν ὡς ἐν κεφαλαίῳ μεμηνύκαμεν διὰ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Μαρκίωνος.*

[12]) 2, 1 *μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα.* Auch 2, 2 *τὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν κτλ.* Für die hier oben gegebene Auslegung spricht auch, daß der c. 3 als Beispiel dieser Art von Martyrien und als Märtyrer genannte Mann *ὁ γενναιότατος Γερμανικός* genannt wird. Auch der Wechsel zwischen den vorwiegenden Imperfekten 2, 2—3 (*ἀπεδήμουν, ὡμίλει, εἶχον, ἀνέβλεπον, ὑπεδείκνυτο*) und dem Aorist *ὑπέμειναν* in 2, 4 entspricht dem allmählichen Übergang von andauernden Gepflogenheiten zu einzelnen Fällen.

er sich selbst und einige andere gewaltsam zum Martyrium gedrängt hatte, dann aber beim Anblick der wilden Tiere den Mut verlor und sich vom Prokonsul verleiten ließ, den erforderten Eid und Opferakt zu leisten. Diese beiden Erzählungen sind aber eingeleitet durch den Satz: „Viele Kunstgriffe ersann der Teufel gegen sie. Aber Gott sei Dank, (denn) alle überwältigte er nicht“ [13]). Einige, oder, was dem betonten *κατὰ πάντων οὐ* noch besser entspricht, nicht wenige haben sich vom Teufel überwältigen und zur Verleugnung ihres Glaubens verleiten lassen. Das einzige dafür angeführte Beispiel ist der Phrygier Quintus, also kein Smyrnäer. Dagegen beweist der vor diesem genannte Germanicus, der ein Smyrnäer gewesen zu sein scheint, daß es dem Teufel doch nicht gelungen ist, alle an der Verfolgung der Gemeinde von Smyrna beteiligten Christen zu überlisten. Über die Zahl und Herkunft derselben gibt die bestimmteste Auskunft das Schlußwort des Berichtes über Polykarps Ende (c. 19, 1): *Τοιαῦτα τὰ κατὰ τὸν μακάριον Πολύκαρπον, ὃς σὺν τοῖς ἀπὸ Φιλαδελφίας δωδέκατος ἐν Σμύρνῃ μαρτυρήσας μόνος ὑπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται, ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἐν παντὶ τόπῳ λαλεῖσθαι* [14]).

[13]) c. 3, 1 *πολλὰ γὰρ ἐμηχανᾶτο κατ' αὐτῶν ὁ διάβολος. ἀλλὰ χάρις τῷ θεῷ· κατὰ πάντων γὰρ οὐκ ἴσχυσεν.* Statt *γάρ* hat die gute moskauer Hs *μέν*, was ich jetzt für das Ursprüngliche halten muß (gegen m. Ausg. p. 136 f.), andere *ὅτι* vor *κατά*. Völlig verkehrt der lat. Übersetzer, der unter anderen Willkürlichkeiten das *ἰσχύειν κατά τινος* (cf AG 19, 16 = *κατισχύειν*) mißverstand, als ob es bedeute, daß Gott oder, wie er dafür sagt, Jesus Christus seinen Knechten als ein treuer Verteidiger gegen alle (Feinde) zur Seite gestanden habe.

[14]) Diesen durch alle griech. Hss bezeugten Text habe ich von jeher (Patr. ap. II, 61) ebenso wie Funk I, 303; Lightfoot II, 981 (dieser jedoch *μᾶλλον* in Klammer); Gebhardt, Acta mart. selecta p. 9 drucken lassen. Aubé, Hist. des pers. séc. p. 320 folgte der fehlerhaften lat. Übersetzung (*Cum his, qui ex Philadelphia fuerunt duodecim martyrium videtur implesse*), nach welcher Polykarp der Dreizehnte gewesen und der edle Germanicus (c. 3), der jedenfalls nicht aus Philadelphia stammt, fortgelassen wäre, beides allerdings mit einem schüchternen *videtur*. Auch das Chron. pasch. ed. bonn. p. 480 bestätigt die echte LA mit den Worten: *σὺν τῷ ἁγίῳ δὲ Πολυκάρπῳ καὶ ἄλλοι θ' ἀπὸ Φιλαδελφίας μαρτυροῦσιν ἐν Σμύρνῃ.* Indem der Chronist die beiden Smyrnäer Polykarp und Germanicus (c. 3) und außerdem den Phrygier Quintus (c. 4), der anfangs seinen Glauben sehr mutig bekannt hat, von der Zwölfzahl der Märtyrer, welche gleichzeitig mit Polykarp in Smyrna Märtyrer geworden sind, abzieht, bleiben ihm noch 9 übrig. Daß er den Quintus im Unterschied von den anderen Renegaten, die gar nicht den Tieren gegenübergestanden haben, als Märtyrer gelten läßt, ist freilich sehr sonderbar. Aber woher anders als durch diese Berechnung sollte er zu der Zahl 9 gekommen sein? Der Text des Eusebius h. e. IV, 15, 45 ist noch nicht befriedigend hergestellt. Die syr. Übersetzer und der wenig jüngere Rufinus lassen mit Polykarp 12 Philadelphier in Smyrna Märtyrer werden, was unverträglich ist mit Mart. c. 3; denn sogut wie Quintus c. 4 nach seiner Heimat als Phrygier bezeichnet wird, weil er kein einheimischer Smyrnäer war, würden ebenso wie der c. 3 gerühmte Germanicus auch die anderen, welchen er durch sein Beispiel zur Überwindung aller

Das Einzige, was man an diesen Worten befremdlich finden könnte, wäre etwa, daß hier eine vorher nicht erwähnte Tatsache, die Teilnahme von Leuten aus Philadelphia am Schicksal Polykarps, hier als bekannt vorausgesetzt scheint. Aber gerade dies gehört, wie gezeigt (S. 236 f.), zur Eigenart dieses Berichtes. Im übrigen kann der Sinn der vorstehenden Worte nicht zweifelhaft sein. Polykarp, von dem schon c. 1 gesagt war, daß er der letzte der in jenen Tagen zu Smyrna getöteten Christen war, wird hier der zwölfte genannt, und diese Zählung wird durch die Zwischenbemerkung erläutert: „eingerechnet die von Philadelphia". Die hier redende Gemeinde von Smyrna will nicht den bösen Schein erwecken, als ob sie den ganzen Ruhm, welchen die Sache des Christentums sogar in den Augen der Heiden in jenen Tagen erworben hatte, für sich allein in Anspruch nehmen wolle, oder den Mitchristen aus Philadelphia, die gleichfalls daran beteiligt gewesen, nicht gleiche Ehre gönne. Wieviele von den 11 Christen, die vor Polykarp jüngst in Smyrna als Märtyrer ihr Leben geopfert haben, in Smyrna, wieviele in Philadelphia wohnhaft waren, brauchte nicht gesagt zu werden. Im Vergeich mit den zuverlässigen christlichen und heidnischen Nachrichten und den Andeutungen im Mart. Pol. c. 2 über die Christenverfolgungen und die Vielheit von Martyrien in der Zeit von Domitian bis zu Marc Aurel, erscheint die Zahl 12 sehr gering. Wie sie sich auf die Gemeinden von Smyrna und von Philadelphia verteilen, wissen wir nicht. Wenn, wie wahrscheinlich ist, der Einheimischen mehr als der Auswärtigen waren, so mögen die Smyrnäer, die im J. 155 in Smyrna ihr Leben lassen mußten, zu denen Polykarp, Germanicus und einige durch das Beispiel des letzteren zu geduldigem Ertragen aller Leiden ermutigten Smyrnäer (c. 3, 1) gehörten, etwa 7—9 an der Zahl gewesen sein. Vergleicht man, daß z. B. im J. 180 der römische Prokonsul in Karthago an einem einzigen Tag und in einer einzigen Gerichtssitzung 12 Personen beiderlei Geschlechts aus der nicht eben bedeutenden afrikanischen Stadt Scilium[15]) verhört und verurteilt, sofort auch ihre

---

Feigheit verholfen hat, nach ihrer Heimat bezeichnet sind, wenn sie keine Smyrnäer waren. Von der Zahl der einheimischen Märtyrer konnten sie nicht ausgeschlossen werden. — Die griechischen Hss des Eusebius bieten hinter *Φιλαδελφίας* teils *δωδεκάτου*, teils *δώδεκα του*, teils *δωδεκα*, hinter welchem von erster Hand etwas geschrieben war, was eine jüngere Hand gestrichen hat. So nach Schwartz eine florentiner Hs Laur. 70, 7 und ein Par. 1433. Wie Schwartz, der sich übrigens um den eusebianischen Text des Martyrium z. B. durch die richtige Interpunktion IV, 15, 25 (*κηρῦξαι· τρὶς Παλ. ὡμολόγησεν κτλ.*) verdient gemacht hat, § 45 dem Eusebius die Satzbildung zuschreiben mochte: *Πολύκαρπον· οὗν τοῖς ἀπὸ Φιλαδελφείας δωδεκάτου μαρτυρήσαντος, [δς] μόνος ὑπὸ πάντων μᾶλλον μνημονεύεται κτλ.*, bekenne ich nicht zu verstehen.

[15]) Oder Scillium s. oben S. 2 A 3. Ich citire noch Gebhardt p. 26, 5 ff. 19 ff.

Enthauptung hat vollziehen lassen, so erscheint es als ein außerordentlich maßvolles Verfahren der römischen Obrigkeit, daß in einem durch Anklagen gegen Christen veranlaßten Prozeßverfahren und bei Gelegenheit eines mehrtägigen Besuchs des Prokonsuls von Asien in der großen blühenden Stadt Smyrna und in der alten dortigen Gemeinde nur ein halbes Dutzend von Personen, und zwar, wie es scheint, keine Frauen wegen ihres Christentums vor Gericht gezogen und zum Tode verurteilt worden sind.

Kehren wir von diesen Ereignissen des J. 155 zu der Weissagung zurück, welche um das J. 95 nach Ap 2, 8—11 von Christus durch Jo dem Bischof und der Gemeinde von Smyrna verkündigt worden ist, so springt sofort wieder eine große Übereinstimmung in die Augen. In A [16]) ist von einer zukünftigen, in M von einer kürzlich eingetretenen Verfolgung die Rede, welche folgende Züge mit einander gemein haben: Erstens wird diese θλῖψις von kurzer Dauer sein, was in A durch die runde und darum mehr symbolisch als historisch gemeinte Zahl von 10 Tagen ausgedrückt ist, während M sie durch den Verlauf der Erzählung als eine nur mehrtägige, an den vorübergehenden Aufenthalt des Prokonsuls in Smyrna und an die gleichzeitig dort veranstalteten Circusspiele gebundene darstellt. Zweitens wird in A 10 durch (τινὰς) ἐξ ὑμῶν gesagt, daß verhältnismäßig nur wenige Glieder der Gemeinde davon betroffen werden sollen, in M 19, daß es sich um eine erheblich hinter der Zwölfzahl zurückbleibende Anzahl von Smyrnäern handle. Der Unterschied, daß in A nur von Gefangensetzung der Gemeindeglieder gesagt wird, spricht nicht dagegen, daß sie sämtlich oder ein Teil von ihnen den Märtyrertod erleiden sollten. Denn die Gefangensetzung soll zu dem Ziel führen, daß sie auf die Probe gestellt werden (ἵνα πειρασθῆτε). Die Verhaftung mußte entweder mit ihrer durch Verleugnung ihres Glaubens erkauften Freisprechung oder mit ihrer Hinrichtung endigen. Diese Alternative zur Wahl zu stellen, würde aber dem Zweck dieser Ansprache, die Gemeinde zu ermutigen, widersprochen haben und mit der Liebe, die alles Gute hofft und glaubt, unverträglich sein. Nur dem Bischof kündigt A vom ersten bis zum letzten Wort seinen Märtyrertod zuversichtlich an. Drittens wird in A 9 wie in M 12, 2; 13, 1; 17, 4 stark betont, daß es in erster Linie die Judenschaft von Smyrna war, welche der Teufel benutzte, um den Bischof, der ja kein anderer als der Polykarp des M ist [17]), durch Lästerung des

[16]) So nenne ich hier Ap 2, 8—11 und M das Mart. Pol.

[17]) Obwohl oben S. 231 auf eine nochmalige umfassende Beweisführung für den Zeitpunkt der Bischofsweihe Polykarps verzichtet wurde, muß doch nochmals daran erinnert werden, daß sie erheblich früher stattgefunden haben muß als die Abfassung der Ap um 95. Die beiden etwa 12—15 Jahre später geschriebenen Briefe des Ignatius an Polykarp und an die Smyrnäer, sowie der gleichzeitige Philipperbrief Polykarps beweisen, daß Polykarp

Christenglaubens und Hinweis auf sein hohes Ansehn unter Christen und Heiden in den Tod zu bringen. Wie weit diese Juden in Lästerung ihres eigenen Bekenntnisses gegangen sind, hat sich S. 236 gezeigt. Wenn A 9 ihnen darum das Recht abspricht, sich Juden zu nennen und sie dagegen die Synagoge Satans nennt, so ist doch sehr merkwürdig, daß dasselbe Urteil in der Ansprache an den Engel von Philadelphia 3, 9 und in derjenigen an den Engel zu Smyrna, dagegen an keiner Stelle der übrigen 5 Ansprachen wiederkehrt. Muß es nicht als ein vierter Beweis der Übereinstimmung zwischen Weissagung nnd Erfüllung gelten, daß unter den Leidensgefährten Polykarps nach M 19 mehrere Christen von Philadelphia sich befinden? Selbstverständlich sind sie auf Befehl des Prokonsuls von ihrem Wohnsitz nach Smyrna transportiert worden, um dort gerichtet zu werden. Es fehlt bei der Execution ja auch nicht ein römischer Centurio (M 18 cf AG 23, 12—15. 26—33). Wir dürfen auf grund dieses Zusammentreffens zwischen A und M hinzusetzen, daß die „Satanssynagoge" von Philadelphia durch ihre Anklagen und Verlästerungen auch dieses Einschreiten des Prokonsuls gegen eine Christengemeinde seiner Provinz veranlaßt hat. Die Theologen und Historiker, welche von einer wirklichen Weissagung und darum auch von einer Erfüllung solcher Voraussagungen nichts wissen wollen, pflegen in derartigen Fällen ihre Zuflucht zu der Behauptung zu nehmen, daß nichts anderes vorliege als ein *vaticinium ex eventu*. Dieses Mittel, ein dogmatisches Vorurteil aufrecht zu erhalten, versagt in diesem Falle völlig. Denn die Apokalypse ist etwa 60 Jahre, nach der eigenen Meinung derselben Kritiker 87 Jahre vor dem Feuertode Polykarps und der Hinrichtung seiner Genossen, geschrieben.

---

zu jener Zeit weit über die Grenzen seiner Provinz hinaus eine hochangesehene Persönlichkeit war. Wie hoch er die Würde der alten Gemeinde von Philippi schätzt, daß sie zu einer Zeit, da er selbst noch kein Christ war und noch keine Christengemeinde in Smyrna existirte, von einem Manne wie Pl gelobt wurde (c. 11, 3; 1, 2), und wie stark er betont, daß er nicht daran denken könne, mit einer Weisheit, Genauigkeit und Zuverlässigkeit wie Pl die Philipper zu belehren (c. 3), so gibt er doch der ferner wohnenden Gemeinde seine Mahnungen mit einer Zuversicht und Überlegenheit (c. 2, 4—10), wie sie nur einer anerkannten Autorität möglich ist, so daß die Charakteristik, welche seine Gemeinde von ihm gibt (Mart. 16, 2 *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας*), schon damals zutreffend gewesen sein muß. Die Philipper hatten ihn durch einen an ihn gerichteten Brief zur Abfassung eines so ganz „apostolischen" Briefes herausgefordert (c. 3, 1). Seine Bedeutung hatte auch Ignatius bei kurzer persönlicher Berührung erkannt, als er ihm zurief (ad Pol. 2, 3): „Die Zeit verlangt nach dir, wie die Steuermänner nach Winden, und wer im Sturm dahinfährt, nach einem Hafen", und ihn aufforderte, statt seiner an mehrere andere Gemeinden zu schreiben (c. 8, 1). So redet man nicht zu einem Neuling im bischöflichen Amt.

3. Ansprache an den Bischof der Gemeinde in Pergamon c. 2, 12—18.

(12) Und dem Engel der Gemeinde in Pergamon schreibe: Dies sagt der, welcher das zweischneidige, das scharfe Schwert hat. (13) Ich weiß, wo du wohnst[18]*), (in der Stadt) wo der Thron Satans ist, und hältst fest meinen Namen, und verleugnetest den Glauben an mich auch nicht in den Tagen des Antipas*[19]*), meines treuen Zeugen, der bei euch getötet wurde, wo*

[18]) Hinter *οιδα* hier, wie 2, 9 + das aus 2, 2 entlehnte *τα εργα σου και* Q m, meiste Min, om ℵACP vg (fuld am sixt-clem) Tych (von hier an nach Souter, Journ. of theol. studies XIV [1913] 338—358) gig Prim Beda (s. Buchanan ebendort XV [1914] 442—448), sah kop, sy$^{1.2}$ (s. Gwynn syr. Text p. 3, griech. Text p. 4, Noten p. 44f. und die vergleichende Übersicht über das Verhältnis der sonstigen Zeugen p. CXXVIf.).

[19]) Um die verwickelte textkritische Frage nicht unnötig zu belasten, sehe ich von gleichgiltigen Varianten wie dem sinnlosen *σου* hinter *ονομα* in ℵ* ab. Auch über die verschiedene Schreibung *νικουντι, νικοντι, νικωντι* ist nur zu sagen, daß die korrekte dritte Schreibung nicht vom Vf herrühren kann. Wichtig ist, ob *και* vor *εν ταις ημεραις κτλ.* echt ist. So AC 91, sy$^{1.2}$ vg (fuld am . . .), kop (nach Wilkins' Übersetzung?) Andr (? s. folgende Klammern) om ℵQP m, meiste Min, Andr (? nach der Übers. des Peltanus *et in diebus illis*, der griech. Text bei Sylburg p. 10, Migne col. 236 om *εν*), Tych Prim Beda gig, sah (s. Goussen p. IV u. 4; Budge p. LXV u. 275, im Text nicht buchstäblich übereinstimmend). Die Schreiber und ihre Auftraggeber und Aufseher (*οἱ διασκευασταί*) beachteten nicht, daß der Vf von dem Präsens *κρατεῖς*, zu dem er erst mit dem wiederholten *ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ* zurückkehrt, zu den Aoristen *ἠρνήσω* und *ἀπεκτάνθη* übergeht, also aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückgreift, und zwar, wie das *ἐν ταῖς ἡμέραις τινος* zeigt, auf eine mehr oder weniger weit zurückliegende Vergangenheit. Eine weitere Folge dieses Versehens war, daß ihnen das von ihnen vorgefundene *καί* vor *ἐν τ. ἡμ.* als ein unerträgliches „und" erschien, während es ein „auch" ist, wodurch ein ziemlich weit zurückliegendes Ereignis in der Geschichte der Gemeinde mit dem gegenwärtigen treuen Festhalten des Bischofs an dem Namen Christi als gleichartig zusammengestellt wird. Das Lob seiner gegenwärtigen Treue im Bekenntnis seines Christenglaubens, woneben doch nicht jede Rüge ihm erspart bleiben kann (cf v. 14), soll und wird ihm niemand mißgönnen oder absprechen, der sich erinnert, wie unerschüttert er an diesem Bekenntnis gehalten hat in dem früheren Fall, als ein Glied seiner Gemeinde Namens Antipas wegen seines unerschrockenen Bekenntnisses zu Christus ermordet wurde. Mit dem Wegfall des *καί* vor *ἐν ταῖς ἡμ.* geriet auch das Folgende unvermeidlich in Verwirrung. Der hinter *ἡμέραις* unerläßliche Genitiv *Ἀντίπα* (Mt 2, 1; Lc 1, 5; 4, 25; AG 5, 37, cf zur grammatischen Form Kühner-Blaß I, 492ff.) wurde um so leichter in den Nominativ *Ἀντίπας* umgesetzt, da die beigefügte Apposition (*ὁ μάρτυς μου*) gleichfalls im Nominativ steht, was gerade dem Stil der Ap entspricht und dem Zwecke dient, die selbständige Bedeutung der Apposition fühlbar zu machen cf oben S. 171f. A 80 zu Ap 1, 5, und die Zusammenstellung ähnlicher Solöcismen in der Ap bei Blaß Ntl. Gr.^{2} S. 83. — *ημεραις* AC vg sy$^{1.2}$: + *αις* Q m, meiste Min, + *εν αις* P sah kop, *εν ταις* ℵ*. Schon die Mannigfaltigkeit der Zusätze beweist ihre Unechtheit. — *Αντιπας* ℵ*CPQ Andr, meiste Min, vg u. überhaupt die Lat (mit gleichgiltigen Schreibfehlern Antiphas, Anthifas,

Satanas wohnt. (14) Aber ich habe gegen dich ein weniges, daß du (nämlich) dort Leute hast, welche die Lehre Bileams festhalten, der dem Balak die Lehre gab, Anstöße (in den Weg) zu werfen vor den Kindern Israels, (nämlich) Götzenopfer zu essen und Unzucht zu treiben. (15) So hast auch du dort Leute, welche in gleicher Weise[20] *die Lehre der Nikolaïten festhalten. (16) Tue also Buße*[21]*. Wenn (du dies) aber nicht (tust), komme ich dir bald und werde mit dem Schwert meines Mundes jene bekämpfen. (17) Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Gemeinden sagt. Dem Sieger werde ich von dem verborgenen Manna zu essen geben und werde ihm ein weißes Steinchen geben und auf dem Steinchen geschrieben einen neuen Namen, den niemand kennt außer dem, der ihn empfängt.*

Pergamon oder Pergamos[22] ist zu größerer politischer Bedeutung erst gelangt und überhaupt in ein helleres geschichtliches Licht erst nach dem Tode Alexanders d. Gr. gerückt durch einen von dessen Feldherrn und Diadochen Lysimachus, welcher die im Norden der alten Stadt steil aufsteigende Burg zu seiner Schatzkammer machte (Strabo XIII, 623). Aber erst nach dem Tode des Lysimachus entwickelte die Stadt selbst sich zur Hauptstadt eines kleinen, aber allmählich anwachsenden Königreiches. Pergamon wurde, wie Strabo sich ausdrückt, eine „berühmte und lange Zeit das Glück der attalischen Könige teilende Stadt", berühmt besonders auch durch die dortige Bibliothek, deren Vermehrung durch alte oder sorgfältig kopirte Handschriften die einander folgenden Könige

---

Antifax), *αντειπας* A, m, einige Min, späte Korrektur in ℵ, syr$^{1.2}$: om sah (Goussen p. IV u. 5; Budge LXV u. 275) kop.

[20]) *ὁμοίως* ℵACQ, viele Min, sy$^{1.2}$, sah kop: om P, m u. andere Min, Andr(?) vg (fuld zum folgenden gezogen). Das Wort ebenso Ap 8, 12; Jo 5, 19; 6, 11; 21, 13.

[21]) *οὖν* ACQ, viele Min, sy$^{1.2}$: om ℵP m, mehrere Min, sah kop vg.

[22]) Die Alten schwanken zwischen 1) *ἡ Πέργαμος*, 2) *τὸ Πέργαμον*, 3) *ὁ Πέργαμος*. Nr. 1 Xenoph. Hell. III, 1, 6 (cf Anab. VII, 8, 8f.); Ptolem. V, 2, 14; VIII, 17, 10; Pausan. VI, 13, 3; VII, 16, 1; X, 25, 10. — Nr. 2 Strabo XIII, 623. 624 ausnahmslos; derselbe muß dies so bei dem Periegeten und Philologen Demetrius aus Skepsis unweit von Troas gefunden haben, aus welchem er in seiner Beschreibung der dortigen Gegend (XIII, 603—609) so gut wie alles geschöpft hat. — Ferner Polyb. IV, 48, 11; XVI, 1 (XXX, 25 unsicher, weil nur im Excerpt erhalten); Plin. nat. hist. V, 126 (*Asiae clarissimum Pergamum*); Jos. bell. I, 425. — Polybius hat außer Nr. 2 zweimal XXI, 8, 1; XXII, 3, 10 *εἰς τὸν Πέργαμον* also Nr. 3. Ob diese letzte Form mit der Sage von einem Heros Pergamos (s. Thraemer, Pergamos S. 217. 241 ff.) zusammenhängt, oder ob die Sage aus einer im wirklichen Leben neben den beiden anderen üblichen Form des Stadtnamens entstanden ist, mögen andere entscheiden. — Welches Genus der Vf der Ap. dem Namen zu geben pflegte, läßt sich aus Ap 1, 11; 2, 12 nicht erkennen; auch nicht die Meinung der ägyptischen Übersetzer (sah kop), die nach ihrer Weise den griechischen Namen als indeklinables Fremdwort durch *ΠΕΡΓΑΜΟΣ* behandeln.

sich angelegen sein ließen[23]). Aus derselben Quelle wie diese Mitteilung schöpft Strabo allem Anschein nach auch die zusammenfassende Übersicht über die Geschichte von Pergamon während der Zeit vom Tode des Lysimachus (a. 281 a. Chr.) bis zum Tode des letzten Königs Attalos III. mit dem Beinamen Philometor (a. 133 a. Chr.), der den römischen Staat zum Erben seines Landes und seiner Hauptstadt eingesetzt hatte. Im Eingang dieses Berichtes[24]), dem vorher schon das Wort Strabos von dem gleichzeitigen Blühen der Stadt Pergamon und seiner Fürsten entnommen wurde, bezeichnet derselbe das Verhältnis der Hauptstadt zu den angrenzenden Landschaften und Ortschaften, insbesondere zu der trojanischen und äolischen Meeresküste mit den Worten: „Es besitzt aber eine gewisse Hegemonie im Verhältnis zu diesen Orten Pergamon" usw. So unbestimmt und gering war zu Anfang dieser Periode die politische Bedeutung dieser Stadt. Sie wuchs während der folgenden 148 Jahre vermöge der militärischen und diplomatischen Leistungen der abwechselnd die Namen Eumenes und Attalos führenden Fürsten. Sie sank aber sofort wieder mit dem Aussterben der Dynastie und dem Eintritt der römischen Herrschaft. Denn in der von den Römern eingerichteten Provinz Asia war nicht Pergamon, sondern Ephesus die Hauptstadt des so benannten Landes[25]). An Ein-

[23]) Hierüber Strabo XIII, 609, offenbar nach Demetrius aus Skepsis (aus der Zeit um 180—130 a. Chr. s. Pauly-Wissowa RE. IV, 2807 ff.).

[24]) Strabo XIII, 623—624 (c. 4, 1—2). Die oben im Text deutsch wiedergegebenen Worte lauten: *ἔχει δέ τινα ἡγεμονίαν πρὸς τοὺς τόπους τὸ Πέργαμον, ἐπιφανὴς πόλις κτλ.* Schon das Präsens *ἔχει* beweist, daß er hier nicht in eigener Person von seiner Gegenwart redet. Denn Strabo schrieb seine Geographie (VI, 286; XIII, 627 a. E.) am Anfang der Regierung des Tiberius, also um a. 20 p. Chr.) etwa $1^1/_2$ Jahrhundert nach dem hier vergegenwärtigten Moment. Man mag es als eine schriftstellerische Nachlässigkeit tadeln, daß er an der vorliegenden Stelle nicht vor *ἔχει* ein *οὕτως δὲ γράφει Δημήτριος* stellt, oder wenn er, was das Wahrscheinlichere ist, ein teilweise abweichendes Excerpt gibt, ein *εἶχε δὲ τότε, καθώς φησιν Δημήτριος* oder dgl. an die Spitze stellt. Jeder Zweifel an der Richtigkeit dieser Deutung muß angesichts der Worte schwinden, mit denen er nach Abschluß des Berichts über die Geschichte Pergamons bis zur Besitzergreifung durch die Römer (XIII, 625 in.) zur Aufzählung bedeutender Pergamener übergeht, die in seine, Strabos, Lebenszeit fallen. Dasselbe *καθ' ἡμᾶς* steht hier, durch welches er wenige Seiten später (XIII, 627 a. E.) sich als einen Zeitgenossen des Tiberius kennzeichnet. Daraus folgt natürlich nicht, daß die 3 Männer, welche Strabo seiner Lebenszeit zuweist, der XIII, 625 zuerst genannte Mithridates, der Kaiser Tiberius und Strabo, gleichalterig sein sollen, oder daß Strabo sein Werk als 90jähriger Greis geschrieben habe. Tiberius war a. 42 a. Chr. geboren, Strabo wahrscheinlich um 66 a. Chr., und von jenem Mithridates erfahren wir, daß er mit dem a. 44 a. Chr. ermordeten Julius Cäsar befreundet war, cf Forbiger Geogr. I, 302; Pauly RE. (erste Aufl.) 1, 1452. Strabo hat also ein hohes Alter erreicht und die hier in Betracht gezogenen Stellen seines Werks so, wie wir sie lesen, um 14—20 p. Chr., im Alter von 80—86 Jahren geschrieben.

[25]) Cf Bd V, 691 ff. und hier oben S. 194 A 34; S. 220 f. zu Ap 1, 11; 2, 1.

wohnerzahl mag Pergamon in der Kaiserzeit sogar noch gewachsen sein. Der im J. 129 n. Chr. dort geborene und aufgewachsene Arzt Galenus (ed. Kühn V, 49) schätzt die Zahl der Bürger von Pergamon auf 40 000, die der Einwohner mit Einschluß der Frauen, Kinder und Sklaven auf 12 Myriaden = 120 000. Von prachtvollen, schon vor der Zeit des Galenus im Auftrag der römischen Kaiser dort ausgeführten Bauten sagt die kurze Ansprache an den Vorsteher der dortigen Gemeinde, wenigstens in unverblümter Rede, kein Wort. Sie enthält auch keinerlei Andeutung über Zeit und Umstände der Gründung dieser Gemeinde und über ihre Zusammensetzung. Wir erfahren z. B. nicht, ob die der Aufsicht und Seelsorge des Bischofs unterstellten Männer, welche (v. 14—16) als Anhänger der Lehre Bileams und außerdem noch als Nikolaïten gekennzeichnet sind, einheimische oder von auswärts zugewanderte Personen, und ob sie heidnischer oder jüdischer Herkunft[26]) waren. Nähere Angaben über dieselben oder doch ihnen gleichgesinnte Anhänger einer Sonderlehre bekommen wir erst in der folgenden Ansprache (v. 20—24) zu lesen. Während diese Belehrung dort den Hauptinhalt der Ansprache bildet, sind die dieselbe Gattung betreffenden Bemerkungen an der vorliegenden Stelle nebensächlicher und gleichsam vorläufiger Natur.

Im Vordergrund aber steht die volltönende Anerkennung der unerschütterten Festigkeit und der Treue, mit welcher der angeredete Bischof von jeher, namentlich bei Gelegenheit einer früheren schweren Lage der Gemeinde sich zum Namen Christi bekannt hat, und sich noch immer bekennt. Über die der Vergangenheit angehörige Prüfungszeit der Gemeinde besitzen wir keine andere glaubwürdige Nachricht, als die Worte des Textes: *καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντίπα, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν*

[26]) Schon um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts oder bald nachher, zur Zeit des Hohenpriesters und jüdischen Fürsten Johannes Hyrkanus I. (a. 135—104) war in Pergamon eine ansehnliche Judenschaft ansässig, welche mit Jerusalem und dem Tempel in beständiger Verbindung stand, die Tempelsteuer und bedeutende Summen als freiwillige Weihegeschenke dorthin schickte und, wie sich aus einem Beschluß der Stadtgemeinde von Pergamon (Joseph. Antiqu. XIV, 247—255) ergibt, sich des Schutzes dieser hellenischen Obrigkeit, aber auch des römischen Senates erfreute. Wie alt diese Ansiedelung von Juden in Pergamon war, zeigt sich daran, daß sie ihren heidnischen Mitbürgern glaublich zu machen verstanden, ihre Vorfahren seien schon in den Tagen Abrahams, des gemeinsamen Vaters aller Hebräer nach Pergamon gekommen und mit den Pergamenern befreundet gewesen. Später im J. 59 a. Chr. jedoch hatte Cicero Anlaß, in seiner Rede Pro Flacco c. 28 diesen hohen römischen Beamten vor Gericht gegen die Anklage zu verteidigen, daß er einige Jahre vorher, während seines Prokonsulats in Asien jüdische, zum Zweck der Übersendung nach Jerusalem angesammelte Gelder in Laodicea, Pergamon und anderen Städten der Provinz confiscirt habe. Aber auch dies ist ein Beweis für den Reichtum und die Betriebsamkeit dieser jüdischen Kolonien. Cf Schürer, Jüd. Gesch. III[4], 13 u. 112.

κτλ. (s. oben S. 242 A 19). Tertullian Scorp. 12 wiederholt nur die Worte aus Ap 2, 13; in den älteren Martyrologien und Heiligenkalendern fehlt sein Name. Auch der Scholiast der Hs m (Origenes?) und die lateinischen Ausleger der Ap: Victorinus, Cassiodorius, Primasius wissen offensichtlich nichts von seiner Geschichte. Der Erste, der einen Bericht über sein Martyrium gelesen, aber nichts daraus mitgeteilt hat, ist Andreas von Cäsarea[27]). Schon die Worte, womit dieser seine Mitteilung über Antipas einleitet, zumal wenn man die Echtheit des τὶς anerkennt, zeigen, daß Antipas bis dahin nichts weniger als ein berühmter Märtyrer gewesen ist. Das meines Wissens bisher noch nicht im griech. Original, sondern nur in moderner lat. Übersetzung nach zwei griech. Hss gedruckte Martyrium gehört offenbar zu den vielen, ohne Erfindungsgabe und ohne jede Grundlage in geschichtlicher Überlieferung angefertigten Legenden.

Halten wir uns an die Andeutungen der Ap, so gibt der Ausdruck ἀπεκτάνθη jedenfalls keinerlei Anlaß, an eine Hinrichtung infolge gerichtlicher Untersuchung und Verurteilung und somit auch

[27]) Andreas (Sylburg p. 11 = Migne 106 col. 237) Ἀντίπας δέ [τις] ὀνόματι μάρτυς ἐν Περγάμῳ γέγονεν ἀνδρειότατος (lat. + *sanctissimusque Christi*), οὗπερ (lat. + ego) ἀνέγνων (lat. + olim) μαρτύριον, οὗ νῦν ὁ εὐαγγελιστὴς πρὸς ἔνδειξιν τῆς τε ἐκείνων ὑπομονῆς τῆς τε τῶν πεπλανημένων ὠμότητος ἐμνημόνευσεν. Arethas (Migne 106 col. 536), der auch hier an Andreas sich anschließt, muß aus derselben Quelle und aller Wahrscheinlichkeit nach aus derselben, in der erzbischöflichen Bibliothek zu Caesarea aufbewahrten Hs geschöpft haben, was er statt dessen schreibt: Ἀντίπας ὁ μάρτυς ἐν Περγάμῳ ἐμαρτύρησεν, οὗ καὶ τὸ μαρτύριον εἰσέτι σώζεται, πολλὰ παρρησιάμενος τοῖς ἐκβουλεύουσιν καὶ ὅσον εἰς αὐτὸν ἦκεν ἄχρι θανάτου προύβη, οὗπερ τῆς ἀνδρείας νῦν ὁ εὐαγγελιστὴς κτλ. Dieses Martyrium haben Henschen und Papebroch in den Acta S. S. Bolland. April. tom. II p. 3 ff. in lat. Übersetzung *ex Veneto Ms latine reddito a Fr. Zino apud Lipomanum* und einem Vatic. Graec. (Nr. 1660) herausgegeben. Diese Erzählung verlegt den Märtyrertod des Antipas ebenso wie die Abfassung der Ap in die Zeit Domitians. In folge seines öffentlichen Zeugnisses gegen den Götzendienst soll Antipas vor den Prokonsul geführt worden sein. Es folgen längere, sehr schablonenhafte Ansprachen sowohl des Märtyrers als des Richters. Darauf Überführung zum Tempel der Diana, *ubi erat statua bovis aënei, quem igne succenso multo ante inflammarant; in hunc beatum martyrem conjecerunt.* Nach langem Gebet stirbt Antipas. An seiner Grabesstätte ist die Gemeinde versammelt, welcher dieser Bericht vorgelesen wird. Er wird also an Ort und Stelle von einem Kleriker in Pergamon vor der Zeit des Andreas (um 620 s. oben S. 108) aufgezeichnet worden sei. In dieser Legende, der jede Spur von echter Tradition, geschweige denn von Augenzeugenschaft des Verfassers fehlt, ist Antipas durch nichts als Träger eines kirchlichen Amtes bezeichnet. Nur in noch jüngeren griechischen Menologien wird er Bischof von Pergamon genannt und zum 11. April angemerkt. Ob die vorgenannten lat. Übersetzer diese mit dem Text Ap 2, 13 unverträgliche Angabe in einer der von ihnen benutzten griech. Hss vorgefunden, oder eigenmächtig aus einem griechischen Heiligenkalender zugesetzt haben, mögen andere untersuchen.

nicht an eine von der römischen Regierung angeordnete Christenverfolgung zu denken [28]), sondern eher an eine vom Pöbel verübte Ermordung. Selbstverständlich aber ist erstens, was die Worte *ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός* in solchem Zusammenhang unzweideutig sagen, daß Antipas nicht infolge irgend welcher persönlicher Streitigkeit oder einer Meinungsverschiedenheit in bezug irdischer Angelegenheiten, sondern wegen seines unerschrockenen Bekenntnisses zu Christus sein Leben verloren hat, und zweitens, daß der blutige Ausgang dieses Zusammenstoßes mit einer Eigenart der Stadt Pergamon verknüpft war. Dies beweist die abgekürzte Wiederholung der vor die Erwähnung des Antipas gestellten Worte *οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ*, hinter der Aussage über die Tötung des Antipas: *παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ Σατανᾶς κατοικεῖ*. An der ersten Stelle dient der Hinweis darauf, daß in Pergamon der Thron des Satans sich befinde, zur Rechtfertigung des warmen Lobes, welches Christus dem Vorsteher der Gemeinde gibt wegen seines treuen Festhaltens am christlichen Bekenntnis in Gegenwart und Vergangenheit. An der zweiten Stelle dient der Hinweis darauf, daß Pergamon ebensowohl der Wohnsitz Satans als der Wohnsitz der angeredeten Gemeinde sei, zur Rechtfertigung des gleichen Lobes, welches Christus einem einzelnen Gemeindeglied wegen seines Martyriums spendet. Zur Zeit dieses Ereignisses war der Bischof, wie das *καί* vor *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντίπα* beweist, nicht nur am Leben, sondern auch schon im Amte, hatte aber keine Gelegenheit gehabt, seine Treue durch den Märtyrertod zu besiegeln [29]). Es ergibt sich ferner, daß Antipas der einzige pergamenische Christ war, der bei jener Gelegenheit sein Leben gelassen hat. Denn, wie sollte den anderen, welche mit ihm zu gleicher Zeit des gleichen Todes gestorben waren, das gleiche Lob von ihrem Herrn versagt worden sein! In Gefahr war in jenen Tagen auch der Bischof und waren alle Christen von Pergamon. Aber die Märtyrerkrone hat bei dieser Gelegenheit in Pergamon nur der eine Antipas empfangen (cf Ap 2, 10). Daraus ergibt sich aufs neue, daß es sich damals nicht um eine von der römischen Obrigkeit angeordnete Verfolgung der Christen als solcher handelt, wie zur Zeit der Ap, sondern um einen Ausbruch des Volkshasses der Bevölkerung gegen die Christen. Die Ursache aber, aus welcher er damals aufloderte, lag darin, daß in Pergamon seit alten Zeiten der Thron des Satans aufgerichtet war. Damit ist auch bereits die Meinung widerlegt, daß unter dem Thron Satans in Pergamon ein dem Kaiserkultus geweihter Tempel zu verstehen

[28]) Cf Ap 2, 23; 6, 8; 11, 5. 7. 13 etc.; Jo 7, 1—19—25; 8, 37. 59; 10 31; 12, 9; Mt 14, 5; 21, 35—39; 22, 6; 23, 37; 26, 4; Lc 13, 4; 20, 14 f.; AG 21, 31; 23, 12 f.; ähnlich auch *ἀναιρεῖν* Mt 2, 16; AG 5, 33; 7, 28; 9, 23 ff. aber fast nur bei Lc und niemals bei Jo.

[29]) Cf dagegen Ap 2, 8. 10 f. oben S. 230.

sei, und daß deswegen die ganze Stadt eine Wohnstätte des Teufels genannt werde, eine Annahme, gegen die auch außer den bis dahin beigebrachten Gründen alles spricht, was hier in Betracht zu ziehen ist. Unbegreiflich wäre schon dies, um von dem hier redenden Christus zu schweigen, daß Jo, der Vf. der Ap sich hiedurch in Widerspruch gesetzt hätte mit allem, was uns an Äußerungen Jesu über seine Stellung zur weltlichen Obrigkeit überhaupt und der römischen insbesondere überliefert und durch die Briefe seiner Apostel als Gemeinglaube der Urchristenheit bezeugt ist. Vorbilder für die Christenheit waren freilich weder die heidnischen noch die jüdischen Träger der höchsten obrigkeitlichen Ämter (Mt 20, 25—28). Jesus hat seinen Jüngern auch nicht verhehlt, daß sie von dieser Seite bis aufs Blut zu leiden haben werden [30]). Aber trotzdem soll man ihnen gehorchen, nicht nur die Steuern bezahlen, deren sie zur Ausrichtung ihres Amtes bedürfen, sondern auch sie ehren und für sie beten [31]). Dies gilt von allen, auf gesetzlichem Wege zu ihrer Herrschaft gelangten Herrschern, und nicht zum wenigsten von den römischen Kaisern. Denn alle „menschliche" Ordnung (1 Pt 2, 13) d. h. die Ordnung, die nach dem in dem Staat, in dessen Bereich die Gemeinde Christi dermalen wohnt und lebt, geltenden Recht zu Bestand gekommen ist, stammt von Gott [32]). Nicht der Teufel, sondern Christus ist der König aller Könige auf Erden [33]). Daß die genannten Regeln an dem Gebot, nicht Menschen, sondern Gott zu gehorchen, ihre unübersteigliche Schranke finden, brauchte nicht erst gelehrt zu werden; es wird nur gelegentlich einmal (AG 5, 29) ausgesprochen in einem Fall, in welchem die Obrigkeit forderte, was Gott verboten hat, und ist in vielen hundert Martyrien der folgenden Jahrhunderte mit Wort und Tat bezeugt worden. Im übrigen blieb die Forderung des Gehorsams, der Ehrerbietung, der Fürbitte für die weltliche Obrigkeit in den Tagen der Kaiser Caligula, Claudius, Nero, Domitian und lange darüber hinaus in voller Geltung [34]). Nur der Antichrist

---

[30]) Mt 10, 17—22; Mr 13, 9; Lc 12, 11 f.; 21, 12—17 (cf 22, 25) cf 1 Kr 2, 6; AG 4, 25—28.

[31]) Mt 17, 24—27; 22, 17—22; Rm 13, 1—7; 1 Pt 2, 13—17; 1 Tm 2, 1—4.

[32]) Jo 19, 11 cf Bd IV^5, 643; Rm 13, 1. Cf m. Schrift über „Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung", 1919, gleichzeitig erschienen in NKZ, Heft 7.

[33]) Ap 1, 5; 15, 3 f.; 21, 24; 1 Tm 6, 13—16.

[34]) Das schönste Denkmal dieser Gesinnung ist das „älteste Kirchengebet", welches vor beinah 50 Jahren als ein Bestandteil des mit der Ap gleichzeitigen Briefes des Clemens von Rom an die Korinther wieder ans Licht gekommen ist. Unmittelbar neben den Preis der in der Schöpfung und Erhaltung der Welt offenbar gewordenen Weisheit und Gerechtigkeit Gottes und neben die Bitte um Friede in der Welt und Eintracht in der Kirche (Clem. c. 60) tritt (c. 61) die Anerkennung der göttlichen Stiftung der den weltlichen Herrschern und Vorgesetzten verliehenen königlichen

der Endzeit ist auch für Jo nichts anderes als ein Werkzeug, man kann sagen, eine Kreatur des Teufels, und bekommt die königliche Macht des wiederkehrenden echten Christus über alle menschlichen Weltherrscher nur zu seinem Verderben zu erfahren [35]). Die Meinung, daß die Bezeichnung von Pergamon als Wohnsitz des Satans und des dortigen dem Kaiserkultus geweihten Tempels als Thron des Satans auf einer zur Zeit der Ap unter den Christen verbreiteten Beurteilung eben dieses Kultus beruhe, ist unverträglich nicht nur mit den bis dahin angeführten Zeugnissen für eine viel wohlwollendere Stellung zum römischen Kaisertum und mit der durch dasselbe gewährleisteten Rechtssicherheit [36]), sondern auch mit den tatsächlichen Verhältnissen in der Provinz Asien. In jeder namhaften Stadt dieser Provinz gab es einen solchen mehr oder weniger prachtvollen Kaisertempel. Der Hauptsitz des Kaiserkultus aber war der Natur der Sache nach Ephesus, die politische

---

Gewalt und die Fürbitte für ihre leibliche Gesundheit und irdische Wohlfahrt, aber auch die Bitte, daß Gott ihren Willen und Rat auf das Gute und Gottwohlgefällige lenke, damit sie in Friedfertigkeit, Sanftmut und Frömmigkeit die ihnen verliehene Vollmacht ausüben und Gottes Gnade erfahren. Cf m. Abhandlung, Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1876 S. 194—209, dazu auch Gött. gel. Anz. a. 1867 S. 1409—1438; a. 1877 S. 897—915. — Auch Hermas, der den Vf dieses Briefes mit Namen nennt und als den mit der auswärtigen Korrespondenz der römischen Gemeinde betrauten Gemeindevorsteher bezeichnet (vis. II, 4, 3), der auch selbst von den Belästigungen der römischen Christen durch Domitian persönlich nicht unberührt geblieben ist, redet mit wunderbarem Gleichmut sim. I von den Verbannungen von Gemeindegliedern durch diesen Kaiser. Den Christen, die sich in friedlichen Zeiten um den Erwerb schöner Häuser und Grundstücke bemühen, bringt er zum Bewußtsein, daß der Herr der Stadt Rom jederzeit wieder zu ihnen sagen kann: „Ich will nicht, daß du in meiner Stadt wohnest; ziehe fort aus meiner Stadt, weil du nicht nach meinen Gesetzen lebst.“ Gleich darauf sagt Hermas oder vielmehr der Bußengel durch ihn jedem Christen, der von Haus und Hof vertrieben wird: „Was wirst du dann mit deinem Haus oder Acker und allem übrigen, was du dir erworben hast, anfangen? Denn gerechterweise sagt dir der Herr dieses Landes: Entweder lebe nach meinen Gesetzen oder weiche aus meinem Lande!“ Wer sein Herz an den irdischen Besitz hängt, wird schließlich dem Gesetz seiner irdischen Stadt folgen und sein eigenes, d. h. das christliche Lebensgesetz völlig verleugnen. Cf zur Auslegung und den geschichtlichen Voraussetzungen dieses Abschnittes m. Hirten des Hermas S. 118—135. Ein besonders würdiger Vertreter der optimistischen Beurteilung der römischen Staatsordnung ist Irenaeus IV, 31, 3; V, 24, 1—4 (im Anschluß an Rm 13, 1 ff., auch schon IV, 36, 6 citirt).

[35]) Ap 17, 1—14; 19, 13—16 cf 2, 26; 11, 7; 12, 5; 13, 1—14, 11; 2 Th 2, 8.

[36]) Daß auch Pl nicht nur Rm 13, 1—10, sondern auch 2 Th 2, 3—12 durch seine Darlegung über den κατέχων bzw. das κατέχον im Gegensatz zu dem durch Satans Wirkung auf dem Schauplatz erscheinenden Antichrist für diese Schätzung der römischen Rechtsordnung eintritt, braucht hier nicht bewiesen zu werden. Zu beachten ist aber auch, daß er ebendort v. 5 die junge Gemeinde daran erinnert, daß er ihr schon in den

Hauptstadt der Provinz. Dort hatten Asiarchen, d. h. die amtlich bestellten Priester dieses Kultus, auch wenn sie Bürger einer anderen Provinz waren, gelegentlich zu tun, und dort hatte ihr Oberhaupt mit dem Titel ἀρχιερεύς (Mart. Pol. c. 21 cf c. 12, 2) seinen regelmäßigen Wohnsitz [37]). Aber in der Ansprache an den Bischof von Ephesus (2, 1—7) deutet kein Wort auf eine hiedurch bedingte besondere Gefahr der dortigen Gemeinde und ihres Bischofs. Im Gegenteil waren dort (AG 19, 31) einige Asiarchen mit Pl befreundet und bewiesen diese Freundschaft durch den wohlgemeinten und von Pl befolgten Rat, sich nicht in das Theater zu begeben, wo gegen seine Glaubensgenossen und Reisegefährten heftige Anklagen erhoben und fanatische Reden gehalten wurden. Im Gegensatz zu den Juden (AG 19, 33—34) fühlten diese Asiarchen und einigermaßen auch der Kanzler der Stadt (v. 35—40) sich einig mit Pl als Vertreter der Auktorität des Kaisers und der von den Kaisern angeordneten und durch ihre höchsten Beamten (v. 38) aufrecht zu haltenden Rechtsordnung der Provinz. Dies ist nur ein wohlbeglaubigtes Beispiel dafür, daß das Verhältnis der Christen zum Kaisertum trotz der überall schon von Augustus in allen Provinzen eingeführten Verehrung des Kaisers als eines göttlichen Wesens nicht ein so feindliches war, wie man vielfach annimmt. Aus Anlaß der Bitte, die eine Gesandtschaft aus Spanien im römischen Senat vortrug, daß es erlaubt werde, in ihrer Heimat dem Tiberius und seiner Mutter einen Tempel zu erbauen, wie es vor nicht langer Zeit den asiatischen Städten erlaubt worden sei, hielt dieser Kaiser nach Tacitus (ann. IV, 37—39) im Senat eine Rede, worin er seine Grundsätze hierüber entwickelt. Allerdings habe Augustus den Pergamenern gestattet, ihm und der Stadt Rom einen Tempel zu bauen. So habe auch er den asiatischen Städten insgemein gestattet, dasselbe zu tun, unter der Bedingung, daß mit dem Kultus seiner Person die Verehrung des Senates verbunden werde. Aber die weitere Verallgemeinerung solcher Huldigung würde die Ehrung des Augustus entwerten. Er sei sich bewußt, ein sterblicher Mensch zu sein und wie andere Menschen Pflichten erfüllen zu müssen. Ihm soll es als Tempel genügen, wenn er im Gedächtnis der Nachwelt als ein gewissenhafter, unerschrockener, seiner Vorfahren würdiger *princeps* fort-

kurzen Tagen seines ersten Aufenthalts in Thessalonich ebensolche Belehrung habe zu teil werden lassen. Er wird es während der 3 Jahre seiner Missionsarbeit in den Städten der Provinz Asien nicht daran haben fehlen lassen. Auf derselben Linie liegt die Art, wie er von seinem römischen Bürgerrecht Gebrauch macht AG 16, 37 f.; 22, 25—29 cf 23, 27; 25, 8—12. 16. 25; 28, 17, und überhaupt der Ton seiner Rede gegenüber Vertretern des römischen Staates wie auch der jüdischen Obrigkeit AG 23, 5; 26, 6. 26.

[37]) Cf Bd V, 291 ff., auch hier oben S. 229 ff. zu 2, 8—11.

leben werde. Zum Schluß fleht er die Götter an, daß sie ihm bis an sein Lebensende diese ruhige Gesinnung und dieses Verständnis für das menschliche und das göttliche Recht erhalten mögen. Ebenso soll er sich beharrlich auch in Privatgesprächen über den Kaiserkultus geäußert haben. Menschenvergötterung sollte vermieden werden; nur der in Kaiser und Senat oder auch in Kaiser und Rom verkörperten Idee des „ewigen" römischen Reiches sollen Tempel und Kultus geweiht sein. Für christliche Denkweise ist freilich auch solche Vergötterung irgend eines Staates eine Abgötterei, und der Nachfolger des Tiberius hat im äußersten Gegensatz zu diesem die Selbstvergötterung des Weltherrschers bis zum Wahnsinn gesteigert[38]). Aber seine nicht ganz 4jährige Regierung war nach heidnischem, jüdischem und christlichem Urteil eine so unwürdige Episode der römischen Geschichte, daß sie nicht von nachhaltigem Einfluß auf die innere Stellung der alten Kirche zum römischen Kaisertum und Recht sein konnte und tatsächlich auch nicht gewesen ist. Aus den sämtlichen ersten Märtyrerakten[39]) der Jahre

[38]) Die Bücher VII—X des Tacitus und damit die Darstellung der Regierung Caligulas sind uns bekanntlich nicht erhalten. Cf aber Philo, leg. ad Caj. 11—16; Suet. IV, 22; Dio Cass. 59, 28. Sehr begreiflich ist daher, daß in sehr früher Zeit Christen die Zahl des Antichrists (Ap 13, 18) 666 in 616 verändert haben, um sie auf *Γαΐος Καῖσαρ* d. i. eben Caligula als einen Typus des Antichrists deuten zu können s. oben S. 16f. und weiter unten zu 13, 18, ausführlicher Ztschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1885 S. 568—576.

[39]) Acta Just. (Op. Just. ed. Otto II[3], 268): *πείσθητι τοῖς θεοῖς καὶ ὑπάκουσον τοῖς βασιλεῦσιν* (den Gegensatz dazu bildet der Gehorsam gegen die Gebote „unseres Heilandes Jesus Christus"); ebendort p. 278: „den Göttern opfern und dem Gebot des Kaisers sich fügen"; nur ersteres p. 277. — In den Acta mart. Scill. (ed. Robinson in seinen Texts and stud. I, 2, 112 cf Anal. Boll. VIII p. 5 ff.) beginnt Speratus mit dem Bekenntnis: *imperatorem nostrum observamus.* Der Prokonsul antwortet: „Auch wir sind religiös und unsere Religion ist einfach, und wir schwören bei dem Genius unseres Herrn des Kaisers und beten für sein Heil, was auch ihr tun müßt." Speratus beruft sich wiederholt auf seine Erfüllung aller gesetzlichen Pflichten. Aber als wirklichen Imperator kann er nur den einen Gott, den König der Könige und Imperator aller Völker anerkennen. Eine Christin sagt: „Ehre dem Caesar als Caesar, die Furcht aber Gott." Von Anbetung des Kaisers ist keine Rede. Sämtliche Angeklagte werden zum Tode verurteilt, weil sie bekannt haben, „daß sie nach christlichem Ritus leben und hartnäckig sich weigern, zur Sitte der Römer zurückzukehren". — Polykarp (Mart. Polyc. c. 9) wird vom Prokonsul nur aufgefordert: „Schwöre bei der Tyche des Kaisers (lat. fortuna, sachlich gleichbedeutend mit dem Genius Caesaris des scillitanischen Märtyrers s. vorhin), ändere deinen Sinn, sprich: Fort mit den Atheisten" (d. h. den Christen). Der Irenarch (Polizeidirektor) Herodes von Smyrna hatte ihm (c. 8, 2) zugeredet: „Was ist denn Schlimmes daran zu sagen: Herr ist der Cäsar, und dazu zu opfern und was weiter folgt, und gerettet zu werden." Auch nach den Act. Carpi Papyli, Agathonices (ed. Harnack, Texte u. Unters. III, 433f., aus der Zeit vor 180, Schauplatz: Pergamon) beschränken sich die Befehle der Kaiser darauf: „Die allwaltenden Götter zu verehren" und an einem Opferakt sich zu beteiligen (p. 441). Immer wieder fordert der Prokonsul (p. 444.

150—180 und den glaubwürdigen Nachrichten über peinliche Verhöre von Christen vor hohen und höchsten Vertretern der kaiserlichen Macht aus den Zeiten der Kaiser Claudius und Domitianus [40]) ist mehr oder weniger deutlich zu erkennen, daß in erster Linie es sich beiderseits nicht sowohl um die abgöttische Verehrung des Kaisers, als um den Gehorsam gegen die Rechtsordnung des Reiches und die jeweiligen Verfügungen des regierenden Kaisers handelte.

Die vorstehenden Ausführungen über die prinzipielle Auffassung und die tatsächliche Handhabung dieses Rechtsverhältnisses zwischen dem römischen Kaisertum und dem christlichen Glauben an die mit der Erhebung Christi zu Gott zu einer Wirklichkeit gewordenen Königsherrschaft Christi über die Welt und deren Vollendung durch die erhoffte Wiederkunft Christi sind deshalb an dieser Stelle mit

---

449): „Opfert den Göttern und seid keine Narren", „Opfern mußt du, denn so hat's der Kaiser befohlen", und ebenso beharrlich lauten die Antworten der Christen: Solchen Idolen und dämonischen Trugbildern opfern wir nicht, sondern verehren Christum, den Sohn Gottes, und den ewigen Gott, der ihn zu unserer Erlösung gesandt hat. Die Lebenden opfern den Toten nicht p. 442f. 445f. Von Anbetung des lebenden und regierenden Kaisers (oder der mit einander regierenden Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus p. 441. 447 neben dem Singular p. 444) verlautet nichts. Auch in dem gleichzeitigen, nicht vollständig erhaltenen Bericht über die Martyrien in Lyon ist nur auf ein Schwören bei den Göttern Bezug genommen Eus. h. e. V, 1, 53 cf § 60. Daraus, daß nach Plinius ep. ad Traj. 96, 5 einige Renegaten unter dem Vortritt des Statthalters die Götter nannten und dem neben den Götterbildern aufgestellten Bild des Kaisers eine Libation von Wein und Weihrauch darbrachten und einen Fluch über Christus aussprachen (cf auch § 6), ist nicht zu folgern, daß alles dies von den angeklagten Christen regelmäßig gefordert wurde.

[40]) Das Bekenntnis zu Jesus als einem König und zwar als dem König der Könige und dem Herrn aller Herren auf Erden konnte als eine Auflehnung gegen den Kaiser und das römische Weltreich aufgefaßt und als Übertretung der Reichsgesetze gestraft werden, cf AG 17, 4—9; 16, 19—21, wogegen dann Pl sich durch die Berufung auf sein römisches Bürgerrecht unter den Schutz der römischen Rechtsordnung stellte AG 16, 35—39; 22, 24—29; 23, 27; 24, 8—12. Auch ohnedies genoß er gelegentlich den Schutz der römischen Beamten AG 18, 13—17; 27, 3; 28, 7. 16; cf Bd V, 843. 849. Nachdem unter Vespasian und Titus, sowie in den ersten Jahren Domitians nach aller Überlieferung keinerlei von der Reichsregierung angeordnete Christenverfolgung stattfand, ließ der argwöhnische Domitian um das Jahr 90 mehrere Nachkommen des Bruders Jesu, Namens Judas, aus Furcht vor politischen Gefahren für seine Regierung nach Rom schaffen, stellte in eigener Person ein gründliches Verhör mit ihnen an, entließ sie dann aber als harmlose Träumer und ungebildete Bauern wieder in ihre Heimat, nachdem sie ihm ihre von ihrer täglichen Landarbeit zeugenden schwieligen Hände gezeigt und ihn über die Art der christlichen Hoffnung auf eine endgeschichtliche Königsherrschaft Christi aufgeklärt hatten (Hegesippus bei Eus. h. e. III, 19—20 s. oben S. 50f. und Forsch VI, 238—243). Ob die Christin Domitilla, die Gattin des von Domitian hingerichteten Consuls Clemens, die vom Kaiser nach der Insel Pontia, nach anderer Tradition nach Pandateria verbannt wurde, auch zu den von Domitian aus der Verbannung Zurückberufenen gehört hat (Tert. apol. 5 = Eus. III, 20, 9), kann hier nicht nochmals untersucht werden cf m. Hirt des Hermas S. 44—58.

einiger Vollständigkeit zusammengestellt, weil sie, die Richtigkeit dieser Darlegung vorausgesetzt, auch für die Würdigung der späteren Aussagen der Ap (8, 7—22, 21) von grundlegender Bedeutung sind. Für die Auslegung von Ap 2, 13 ergibt sich die Unmöglichkeit der Meinung, daß im Hinblick auf den zur Zeit der Ap in der Provinz Asien blühenden Kaiserkultus — nicht etwa von Ephesus, dem Wohnsitz des Hohenpriesters dieses Kultus (s. oben S. 250 A 37), sondern von Pergamon — mit so nachdrücklicher Wiederholung gesagt sein sollte, daß es der Wohnsitz des Satanas und die Stadt sei, in welcher sein Thron stehe. Das kann sich, um von anderen Einfällen zu schweigen, nur auf den in Pergamon und dessen nächster Umgebung seit Jahrhunderten in höchster Blüte stehenden Kultus des Asklepios beziehen[41]).

Seit wann dieser Kultus nach Pergamon gekommen und wann Pergamon der Hauptsitz desselben geworden ist, läßt sich schwerlich genau bestimmen. Als Heimat des Kultus wie des Mythus von dem Arzt und Heros Asklepios gilt Trikka im westlichen Thessalien. Nach Homer (Il. IV, 219) war er der Schüler des ungefähr in derselben Gegend heimischen Arztes, des Centauren Chiron. Die Söhne des Asklepios, die Asklepiaden Podaleirios und Machaon, gleichfalls geschickte Wundärzte, sollen Krieger aus ihrer Heimat auf dem Seeweg nach Troja geführt haben (Il. II, 729—732 cf IV, 200—219). Da in der Folgezeit alle Griechen von einiger Bildung in der Schule den Homer lasen, so wird Lysimachos, der Diadoche Alexanders d. Gr. in Erinnerung an Homers Angaben über Asklepios und seine Söhne dazu gekommen sein, in der näheren Umgebung von Troja einen Tempel des Asklepios zu erbauen[42]). Daraus folgt aber keineswegs, daß es damals in Per-

[41]) Abgesehen von den im Text namentlich angeführten alten Autoren ist als Hauptquelle für die Frage nach Geschichte und Bedeutung des Asklepiosdienstes in Pergamon das 8bändige nicht nach der Zeitfolge des Erscheinens bezifferte Werk über „Altertümer von Pergamon“ (Berlin 1885—1913) zu nennen, besonders Bd VIII, 1 u. 2, enthaltend die Inschriften. Cf dazu auch Thraemer's Artikel über Asklepios in Pauly-Wissowa REnc. II, 1642—1697. In dem früheren Buch desselben über „Pergamos“ (1888) konnte der 1890 u. 1895 in 2 Abteilungen erschienene Bd VIII des Hauptwerks noch nicht berücksichtigt werden. Letzteres citire ich im folgenden abkürzend mit Perg. VIII und der Ziffer der einzelnen Inschriften.

[42]) Strabo XIII, 603: *τὸ Ἀσκληπίειον ἵδρυμα Ἀνσιμάχου* s. oben S. 243 f. A 23 f. Wie Lysimachos, der gewiß kein Gelehrter war, stützt auch Strabo IX, 437 seine Überzeugung, daß zu Trikka in Thessalien „das älteste und berühmteste Heiligtum des Asklepios“ sich befinde, auf Homer; denn wenige Zeilen vorher citirt er den Vers Il. II, 729, durch welchen der Dichter die Bemerkung über die beiden Söhne des Asklepios, die braven Ärzte Podaleirios und Machaon (v. 731 f.) einleitet. — Cf den 4. Mimiambos des Herondas, der mit folgender Anrufung des Asklepios beginnt: „Sei gegrüßt, Herrscher Paian, der du über Trikka waltest und auf der lieben (Insel) Kos und in Epidauros wohnst“ (cf auch II, 97). *Παίαν*, hier in jonischer Dichtersprache *Παίηον* im Voc. geschrieben cf IV, 11. 82. 85, auch *Παιών*

gamon noch keinen Tempel des Asklepios gab. Im Gegenteil wäre nicht zu erklären, wie Lysimachos auf den Gedanken gekommen wäre, fernab von Pergamon, in der Landschaft Troas und in der ländlichen Umgebung einer schönen Fichte, wie Strabo XIV, 603 nach Demetrius von Skepsis und in Worten des Königs von Pergamon Attalos I. Soter sie beschreibt, dem Asklepios ein Heiligtum zu errichten, wenn nicht Pergamon selbst, eine der Residenzen des Lysimachos längst einen Tempel und Kultus des Asklepios, des *σωτὴρ τῶν ὅλων* gehabt hätte[43]). Wann und von wem das *Ἀσκληπίειον* in Pergamon erbaut wurde, ist nicht überliefert, und über die Chronologie und Geschichte der Wanderungen und Wandelungen der Asklepiosverehrung ist trotz allen Ausgrabungen und literarischen Funden der letzten Jahrzehnte[44]) nicht viel Unanfechtbares zu sagen. Trotzdem wird es auch dem, der

im Nom. IV, 26, bezeichnet ursprünglich einen gottesdienstlichen Chorgesang, sei es Bitte um Verschonung mit Krankheit oder Dank für das Aufhören einer Seuche und für Heilung, und ist vermöge einer kühnen Metonymie (ähnlich wie in Jes 12, 2; Ps 118, 14: „Gott ist mein Lied") zur Bezeichnung des helfenden, heilenden Gottes geworden und hat besonders in den Formen *Παιών, παιώνιος, παιώνιον* geradezu die Bedeutungen Arzt, medicinisch, heilkräftig, Heilanstalt angenommen. Daß bei Herondas niemand anders als Asklepios gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel s. folgende A 44.

[43]) Auch was Polybius XXXII, 15 von dem König Prusias von Bithynien aus der Zeit des Königs Attalos I. (cf Strabo XIII, 624; XII, 563) berichtet, setzt dies voraus.

[44]) Der wichtigste Fund letzterer Art sind wohl die *Μιμίαμβοι* (d. h. eine Art von kleinen Theaterscenen in Jamben) des wahrscheinlich auf der Insel Kos geborenen Herondas aus der Zeit des ebendort geborenen ägyptischen Königs Ptolemaeus Philadelphus (a. 285—247 a. Chr.). Ich citire nach der Ed. minor quinta von Crusius (bei Teubner 1914) unter Vergleichung der deutschen Ausgabe mit Einleitung u. Anmerkungen (Göttingen 1893). Das in A 40 bereits citirte IV. Gedicht schildert den Besuch des Asklepiostempels in der Hauptstadt der Insel Kos durch zwei Frauen, welche die bescheidene Opfergabe eines Hahnes zu den Füßen der Standbilder des Asklepios, der Hygieia und anderer Göttergestalten legen zum Dank für die Genesung von Krankheit, welche Asklepios ihnen durch Handauflegung abgewischt hat (v. 11—18), und mit der Bitte um fernere Gesundheit für sich und die Ihrigen (v. 82—88). Die dem Asklepios heilige Schlange wird weder unter den plastischen von den Söhnen (d. h. Schülern) des Praxiteles geschaffenen Werken (v. 20—38), noch unter den Gemälden des Apelles (v. 55—80) erwähnt. Aber beim Abschied aus dem Tempel wird der lebendigen Schlange (*δράκων*), die im Tempel in einer Höhle oder einem Loch gehalten wird, von den Besucherinnen ein durch eine Magd dargereichter Opferkuchen als Speise hingeworfen. Daß der Schlange als einem Attribut des Asklepios ebensowohl heilende als tötende Wirkung zugeschrieben wird (cf Plin. nat. hist. XIX, 71—73; Aelian, de nat. an. XVI, 39), entspricht der doppelten Bedeutung von *φάρμακον* als Gift und Heilmittel. — Auch der attische Komiker Menander (a. 341—289 a. Chr., also ein Zeitgenosse des Herondas und des Malers Apelles) gebraucht unter anderen sich überstürzenden Eiden (Samia v. 95 ed. maj. Koerte p. 48) *μὰ τὸν Δία τὸν σωτῆρα, μὰ τὸν Ἀσκληπιόν.* Bei demselben Epitrep. v. 486 p. 35 *Ζεῦ σῶτερ, εἴπερ ἐστὶ δυνατόν, σῷζέ με.* Cf auch Xenoph. I, 8, 16 die Losung der Griechen in der Schlacht bei Kunaxa a. 401: *Ζεὺς σωτὴρ καὶ νίκη.*

sich auf diesem Gebiet eines fachmännischen Urteils nicht rühmen kann, erlaubt sein, nach den Inschriften und Schriftstellern der letzten 3 Jahrhunderte v. Chr. und der 2 ersten Jahrhunderte n. Chr. in tunlicher Kürze darzustellen, was man in Pergamon und an anderen Orten der griechisch-römischen Welt von Asklepios glaubte und wie man ihn feierte. Eumenes I., Bruder des Philetairos, der noch zu Lebzeiten des Diadochen Herr (*δυνάστης*), nicht König von Pergamon und dessen nächster Umgebung war (Strabo XIII, 624), ließ eine in Eidesform abgefaßte Verfügung über jährliche Naturallieferungen und Pensionen für seine ausgedienten Soldaten auf 4 Steintafeln schreiben, deren eine in Pergamon im Tempel der Athene, eine andere in Grynaion, eine dritte auf der Insel Delos, eine vierte in Mitylene auf Lesbos[45]) angeheftet werden sollte. Ein Beschluß des „Senates und Volkes" von Elaia, der Hafenstadt von Pergamon, bestimmt, daß dem Könige von Pergamon ein 5 Ellen hohes Standbild, welches ihn gepanzert und auf Trophäen tretend darstellt, im Tempel des Soter Asklepios gesetzt werde, damit er ein Tempelgenosse (*σύνναος*) des Gottes sei, und außerdem noch ein goldenes Reiterstandbild auf einer marmornen Säule neben dem Altar des Zeus Soter, damit sein Bild an der am meisten in die Augen fallenden Stelle des Marktplatzes sich befinde, und der täglich auf dem Altar des Zeus Soter entzündete Weihrauch zugleich auch dem Könige gelte[46]). Obwohl die Verbindung des Titels mit dem Eigennamen des Asklepios (*ἐν τῷ ναῷ τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*) und dem des Zeus (*τὸν Διὸς τοῦ Σωτῆρος βωμόν*) mitbedingt sein muß durch den Gegensatz zwischen dem höchsten Gott und dem noch auf Erden lebenden König von Pergamon, so ist doch der Unterschied nicht zu verkennen, der durch vorstehende Übersetzung nicht in pedantischer Genauigkeit wiedergegeben werden sollte. Ersteres bedeutet: „im Tempel des Soter, nämlich des Asklepios", der in der folgenden Zeile der Gott (dieses Tempels) genannt wird. Letzteres: „bei dem Altar des Zeus, der (bekanntlich auch zuweilen) Soter

[45]) Perg. nr. 13. Hier *Μιτυλήνη* geschrieben, anderwärts *Μυτιλήνη* s. Forbiger, Alte Geogr. II, 166. Eine andere Inschrift von Perg. nr. 251 l. 1—9 enthält einen Volksbeschluß über die Erblichkeit des Priestertums des Asklepios in der Familie der Asklepiaden aus der römischen Zeit, wahrscheinlich aber doch noch aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. und soll aufgehängt werden 1) in dem Tempel des Asklepios in Pergamon, in welchem auch noch andere Gottheiten verehrt werden (s. d. Anm. des Herausgebers S. 179), 2) im Tempel der Athene auf der Burg (*ἐν ἀκροπόλει*, natürlich nicht in Athen, sondern auf dem höher gelegenen nördlichen Teil von Pergamon im Gegensatz zu dem Nikephorion in der Unterstadt cf Polyb. XXXII, 25; Strabo XIII, 624 med.), 3) im *Ἀσκληπίειον* zu Mytilene.

[46]) Perg. nr. 246 p. 153 l. 7 ff. Der gehobene Stil der dem Könige zugedachten Huldigung wird wohl aus einem vergoldeten Reiterstandbild ein goldenes gemacht haben. Cf auch zu dem *Ζεῦς ὁ Σωτήρ* die vorige A 42.

(genannt wird)". Der Rhetor Aristides (geb. um 130, † um 190 p. Chr.) konnte eine ganze Rede „auf den Brunnen des Asklepios" zu Pergamon halten, in der er ihn nur ein einziges Mal mit diesem seinen Namen nennt, nachdem er ihn von Anfang an *τὸν σωτῆρα θεόν* und „den sanftmütigsten und den menschenfreundlichsten der Götter" oder auch schlechtweg den Gott genannt und die Gnade dieses Gottes gepriesen hat[47]). Trotz aller Überschwenglichkeit, zu welcher dieser Festredner, besonders auch in folge der jüngeren Verknüpfung der Gestalt des Asklepios mit der Idee des orakelspendenden Apollo und mit Zeus, dem Vater der Götter und Menschen sich hinreißen läßt, hält er doch ebenso wie vorchristliche Dichter bei der von Homer übernommenen Deutung des Titels fest, und zwar mit deutlicher Beziehung auf Homer[48]). Selbst der nüchterne Xenophon (Kyneg. I, 8), gleichfalls mit deutlichem Anschluß an Homer (I, 14), sagt im Gegensatz zu anderen Heroen aus der Schule des Chiron (§ 17): „Asklepios hat Größeres erreicht: Tote zu erwecken, Kranke zu heilen. Darum aber genießt er als Gott einen unvergeßlichen Ruhm". So wird er es bei seinem Aufenthalt in Pergamon am Ende seines gefahrvollen Rückzugs von dem persischen Feldzug, wo er es auch nicht unterließ, „den Gott dieser Stadt (d. h. den Asklepios) zu begrüßen", von der alten Dame erzählt bekommen haben, die ihn gastfreundlich bei sich aufgenommen hatte (Xenoph. anab. VII, 8, 8 u. § 20—23). Die schärfste Ausprägung hat der Glaube an die wunderbare Kraft und Kunst des Asklepios als Arzt in seinem Heiligtum zu Pergamon gefunden. Jahrhunderte lang ist dieses eine Heilanstalt im eigentlichen Sinne dieses Wortes gewesen, wohin aus weiter Ferne Kranke aller Art und jeden Standes angereist kamen, in der gläubigen Hoffnung, dort Heilung zu finden[49]). Einer der Letzten dieser

[47]) Or. 18 (ed. Dindorf I, 408—414). Cf ferner im Eingang der ausführlichen Or. 23 (I, 445—464) ohne vorherige Nennung des Asklepios in der Überschrift: „Ich möchte nicht von allen leuchtenden Erfolgen des Heilandes reden, welche ich bis zum heutigen Tage genossen habe". Er nennt ihn Or. 6 (I, 64 a. E.) *ὁ τὸ πᾶν ἄγων καὶ νέμων σωτὴρ τῶν ὅλων.*

[48]) Herondas IV, 1—22 s. oben S. 254 A 44. In v. 17 redet er ihn *πάτερ Παίηον* an. In einem Hymnus an Zeus (Perg. nr. 324) wird dieser angerufen *ἐλθὲ σὺν ἰητῆρι θεῶν Παιήονι κλειτῷ.* — Lucian, Ikarom. 24 *ἐν Περγάμῳ τὸ ἰατρεῖον ὁ Ἀσκληπιὸς* (abhängig von dem vorangehenden *κατεστήσατο*).

[49]) Dafür, daß auch ärmere Leute weite Reisen zu diesem Zweck nicht scheuten, zeigt der 4. Mimbiambos des Herondas, obwohl die dort vorausgesetzte Reise nicht Pergamon, sondern Kos zum Ziele hatte. Die aus der Fremde dorthin gekommene Kokkale, die zugleich mit ihrer dort einheimischen Freundin ein gemeinsames Dankopfer dem Heilgott darbringt, entschuldigt in ihrem Gebet mit der Dürftigkeit ihrer Mittel, daß sie statt eines Ochsen oder eines fetten Schweines nur einen Hahn als Honorar für die Heilung von ihrer beider Krankheiten darbringt (IV, 12—18). In der Provinz Asien fehlten unter den Besuchern der Heilstätte in Pergamon auch solche nicht.

Kurgäste mag der Kaiser Caracalla gewesen sein, der nach einer ausführlichen Inspektionsreise, die ihn bis an den unteren Donaulauf und durch Thracien und Macedonien geführt hatte, beim Übergang nach Asien vor allem anderen sich gedrungen fühlte, nach Pergamon zu gehen, um sich dort einer Badekur des Asklepios (*θεραπείαις τοῦ Ἀσκληπιοῦ*) zu unterziehen, uud dann erst, nachdem er seine Lust an den dort üblichen hypnotischen Behandlungen befriedigt hatte, sich nach Troas zurückzog, um in den Erinnerungen an den trojanischen Krieg zu schwelgen (Herodian IV, 3). Die Priester des Asklepios waren Ärzte, lernbegierige junge Mediciner fanden auf der dort entstandenen medicinischen Hochschule ihre Ausbildung, und das Asklepieion diente Lehrern und Schülern als Klinik [50]). Für die Beurteilung dieses Glaubens und Kultus seitens der Christen derselben und der nächstfolgenden Zeit sind außer den schon vorhin S. 255 f. verwerteten Aussagen des Aristides noch einige andere heranzuziehen, namentlich solche in seiner „Ansprache an Asklepios“ [51]). Diese beginnt mit den Worten, deren geschraubte Sprache nicht leicht in verständlichem Deutsch wiederzugeben ist: „O du, der du von uns viel und oftmals, bei Nacht und bei Tage, sowohl von uns einzelnen als in versammelter Gemeinde angerufen wurdest, Gebieter [52]) Asklepios, hast es uns geschenkt, daß wir in freudiger Stimmung und in heißem Verlangen wie aus tiefem Meere einen windstillen Hafen erreichen und den gemeinsamen Herd der Menschen begrüßen.“ Weiterhin wird denselben nachgerühmt (p. 64 a. E.): „Dem Asklepios eignen große und viele oder vielmehr alle Kräfte, mehr als der Menschen Leben zu fassen vermag(?). Anders haben auch die Erbauer des Tempels des Zeus-Asklepios es nicht gemeint. Dieser ist der das All führende und verwaltende Heiland des Ganzen und Wächter der Götter oder, wenn du überschwänglicher reden willst, der Aufseher der Steuerruder, der das immer Seiende und das Werdende leitet. Wenn wir ihn aber als Apollons Sohn und als den Dritten (d. h. den Enkel) von Zeus ansehen, so verknüpfen wir sie doch

[50]) So hat der berühmte a. 129 p. Chr., also im gleichen Jahre wie Aristides in Pergamon geborene Galenus von seinem 16.—20. Lebensjahr ebendort seine ersten medicinischen Studien gemacht. Es liegt nahe zu vermuten, daß der in Rom durch glückliche Anwendung neuer Methoden rasch berühmt gewordene und auch mit dem kaiserlichen Hof in nahe Beziehung gekommene Galenus — er sollte die Brüder M. Aurelius und L. Verus um das Jahr 168 als Leibarzt in den germanischen Krieg begleiten — die letzte Quelle war, aus welcher Caracalla's nähere Kunde von Pergamon und sein lebhaftes Interesse für die dortige Heilanstalt geflossen ist.

[51]) Orat. VI mit der Inschrift *Λαλιὰ εἰς τὸν Ἀσκληπιόν*, ed. Dindorf I, 63.

[52]) Mit *δέσποτα* wird A. manchmal angeredet Orat. XXVI, Dindorf I, 68. 518. 522, dafür auch *σοῦ τοῦ κυρίου* p. 62.

wieder (unter einander) durch diese Namen; weil man ja auch von Zeus sagt, daß er einmal entstanden sei, und doch wieder behauptet, daß er der Vater und Schöpfer des Seienden sei.“ Von einigen seiner Verehrer hat Aristides erzählt bekommen, daß ihnen auf stürmischer See in ihrer Angst dieser rettende Gott erschienen sei und ihnen die Hand gereicht habe [53]). Vor allem aber gilt Asklepios auch ihm als der alle Krankheiten heilende Arzt, und er wird nicht müde, auf grund eigener Erfahrung seine wunderbaren Heilungen zu rühmen. Als Sohn eines Zeuspriesters in Hadrianu-therai [54]), etwa 80—90 km nordöstlich von Pergamon geboren, hat Aristides schon in jungen Jahren in Pergamon den Unterricht eines gewissen Aristokles in der Rhetorik genossen, muß aber schon damals ein gläubiger Verehrer des Asklepios geworden sein; denn als solcher stellt er sich überall dar in den Erinnerungen an seine ausgedehnten Reisen, die er etwa von seinem 20. Lebensjahr an unternahm. Siebzehn Jahre lang ist er selbst, mit einer kurzen Unterbrechung im 10. Jahre, schwer krank gewesen (orat. XXIV, 469 f. 474) und zwar nicht an einem einzelnen Glied oder Organe, sondern am ganzen Körper, und hat nicht bei menschlichen Ärzten, sondern bei seinem „Gott“ und „Heiland“ Rat, Hilfe und tröstliche Weisung gesucht und wirkliche Heilung gefunden. Asklepios

[53]) Man weiß kaum, ob man sich mehr an Mt 14, 30. 31 oder an AG 27, 23—26 oder an beide Stellen zugleich erinnern soll. Besonders auffällig ist auch die Schilderung (or. 24 Dindorf I, 482 f.) der stürmischen Seefahrt, welche Aristides im Spätherbst 156 nach einjährigem Aufenthalt in Rom von Italien nach Smyrna machte. Wie Pl, der in umgekehrter Richtung fahrend Gleiches erlebte, hat Aristides den Steuermann und die Schiffsmannschaft vergeblich gewarnt, über Patrae am Eingang in den Golf von Korinth die Fahrt weiter fortzusetzen, und nochmals bei der Weiterfahrt durch das ägäische Meer, wozu dann auch noch Mangel an Nahrungsmitteln kam (Dind. p. 483, 8—13) cf AG 27, 33 ff. — Es wäre hier auch noch Arnobius adversus gentes (ed. Reifferscheid im CSEL IV) zu erwähnen, der I, 48 u. 49 p. 31, 27—33, 26 offenbar aus heidnischen Quellen schöpft, welche den Asklepios mit Christus vergleichen und diesem mindestens gleichstellen. Ausdrücklich beruft er sich auf solche Schriften im Eingang zu der ausführlichen Darstellung der Überführung des Asklepiosdienstes aus den überseeischen Ländern nach Rom und der Erbauung seines Tempels auf der Tiberinsel (VII, 44—48 p. 278, 14—283, 3) p. 278, 29: *vestris quemadmodum litteris continetur.* Dies bezieht sich zunächst auf die Tötung des Asklepios durch Blitzstrahl, die er auch schon I, 36 p. 23, 15; IV, 24 p. 161, 4 erwähnt hat. Auch sonst nennt er den Asklepios überaus häufig neben anderen sterblichen Menschen, die von den Heiden als Götter verehrt werden (I, 30. 38; II, 65; III, 21. 23. 39; IV, 15. 24; VI, 21. 25; VII, 32) Es kann die Frage entstehen, ob zu den Griechen, auf die er sich beruft, nicht Aristides gehörte. Aber die Kritik der Quellen des Arnobius ist ebensowenig erledigt, wie die seines Textes. Anregend sind unter den neueren Untersuchungen die „Studien zu Arnobius von K. Meiser“ in den Sitzungsber. d. bayer. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1908.

[54]) Dio Cass. 69, 10; Spart. vita Hadriani 20. Zur Lebensgeschichte, besonders zur Chronologie des Aristides cf Lightfoot, Apost. Fath. Part II, vol. II, 635—660; W. Schmid, Pauly-Wissowa RE. II, 886—894.

hat ihm seinen ganzen Körper zusammenfügend und festigend geschenkweise wiederhergestellt, wie der Sage nach Prometheus im Anfang den Menschen gebildet hat[55]). Nach der Rückkehr von Rom (s. vorhin A 53) blieb er zunächst noch ein Jahr in Smyrna, wo er, wie es scheint, schon früher in den Pausen zwischen den größeren Reisen sich ausgeruht und hohe Ehren genossen hatte. Dann erst ließ er sich für die etwa noch 10 Jahre seines lange sich hinziehenden Krankseins in Pergamon nieder, unterzog sich den im dortigen Asklepieion üblichen Kaltwasserkuren und den Incubationen zum Zweck des Empfangs von Traumgesichten, die nach dem längst zum Sprichwort gewordenen homerischen Worte (*οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὅ τοι τετελεσμένον ἔσται* Od. 19, 547) doch nicht Träume, sondern Offenbarungen Gottes sein sollten, Weissagungen, deren Erfüllung nicht ausbleiben kann. Bei festlichen Gelegenheiten hielt Aristides solche zwischen Gebet und Ansprache an die Festgemeinde schwankende Reden, wie die vorhin im Auszug wiedergegebene „Rede auf (wir dürfen hinzufügen: und an) Asklepios". Zum Schluß derselben erklärt Aristides sein eigenes überschwängliches Reden und selbst den Ruhm, den ihm solche Reden in mehr als einer Stadt eingetragen haben, als innere Wirkungen auf den Geist des Redners und in wiederholtem und wechselndem Ausdruck als eine Gnadengabe (*χάρις*) des *δεσπότης* und seines *κύριος* Asklepios[56]).

[55]) Orat. VI p. 67, 2 *ὥσπερ Προμηθεὺς τὰρχαῖα* (v. l. *τὰρχαῖον*) *λέγεται συμπλάσαι τὸν ἄνθρωπον.* Cf Gen 2, 7 *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον*, auch Rm 9, 20; 1 Tm 2, 13.

[56]) Orat. VI p. 68, 19—70, 8. Er sagt von solchen Reden, wie die christlichen Prediger zu sagen pflegten, p. 70, 3 *ἰδίᾳ κἂν ταῖς ὁμιλίαις πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας.* In einer anderen Rede auf die Fertigstellung einer neuen Wasserleitung in Pergamon (Or. 55 Dind. II, 708), ein Ereignis, welches in der ganzen Provinz mit Freuden begrüßt worden sei, sagt er, man habe es nicht so wie ein gewöhnliches Frühlingsfest gefeiert, *ἀλλ' οἷαν εἰκὸς ἄγειν Διός τε εὐαγγελίου καὶ Ἀσκληπιοῦ σωτῆρος πανταχῇ τιμῶντος* (nach Perg. Altert. VIII, 165 lies *τιμῶντας*). Dies entspricht einerseits der vorhin nachgewiesenen Personalunion des Zeus und des Asklepios in bezug auf die Schöpfung und Regierung der Welt und in bezug auf das Heiligtum, in welchem sie verehrt und ihre Feste gefeiert werden. Andrerseits wird nur dem Asklepios das Prädikat „der von Krankheit und Tod und allen Gefahren errettende Heiland" gegeben, welches 5—6 Jahrhunderte früher in Athen dem Zeus zuerkannt wurde. Cf z. B. Menander, Epitrep. v. 486 *Ζεῦς σῶτερ, εἴπερ ἐστὶ δυνατόν, σῶζέ με* mit dem flehentlichen Gebet, welches Aristides (orat. XXIII vol. I, 463) auf einer Reise nach Pergamon an den in einem Traumgesicht ihm erschienenen Asklepios für seinen Freund und Reisegefährten Zosimos dreimal richtete *σῶσαί μοι τὸν Ζώσιμον.* Zweimal wurde ihm seitens des Gottes durch ein Zunicken des Kopfes die Gewährung seiner Bitte zugesagt, das dritte Mal aber ohne Bewegung des Kopfes durch einige Worte geantwortet, von denen Aristides aber meint, nur das eine Wort *φύλαξον* mitteilen zu dürfen. Wer kann sich bei der ersten Bitte an den Allerweltheiland der Erinnerung an Mt 26, 39 = Mr 14, 35, bei der zweiten Bitte an 2 Kr 12, 1—9 erwehren! Was aber den von Aristides

Nur zwei schon seit Jahrhunderten in den Mythus von Asklepios aufgenommene Züge fehlen in dem sonst so farbenreich schillernden Bilde, welches Aristides von seinem Herrn und Meister, seinem Arzt und Retter vormalt. Und gerade diese Züge sind es vor allem anderen, welche den Christen den Dienst gerade dieses Gottes als eine satanische Nachäffung der Offenbarung Gottes in Jesus dem Christ erscheinen ließen. Das eine ist der Glaube, daß Asklepios nicht nur Kranke geheilt, sondern auch Tote erweckt habe (s. oben S. 258). Aristides scheint sich dieser Annahme zu nähern, wenn er die Heilung seines ganzen Körpers durch seinen Gott mit der Herstellung des Menschen durch Prometheus vergleicht. Daß er es dennoch vermeidet, ihm eine Totenerweckung zuzuschreiben, erklärt sich daraus, daß er immer und überall nur von ihm selbst Erlebtes oder doch zu seinen Lebzeiten Geschehenes und von Zeitgenossen ihm Erzähltes in seinen Festreden als Tatsache verkündigt. Wie peinlich hätte es daher für ihn sein müssen, keinen von Asklepios aus dem wirklichen Tode ins

in orat. 55 dem Zeus gegebenen Titel *Διὸς εὐαγγελίου* (d. h. des gute Botschaft verkündigenden Zeus) anlangt, so ergibt sich aus dem Zusammenhang zunächst dies, daß es sich um eine dem Zeus und dem Asklepios zugleich geltende Feier handelt. Denn Aristides erinnert dort p. 456 an einen Traum, in welchem ihm zu Mute war, als ob er in Pergamon dem Gott einen Kranz darbringe, und zwar nicht einen von den großen (*τῶν μακρῶν* sc. *στεφάνων*), wie die, welche man dem Asklepios für sich allein darzubringen pflegt (*οἳ εἰσιν, οὓς κατ' ἰδίαν τῷ Ἀσκληπιῷ κομίζουσιν*). Das alljährliche Frühlingsfest, an welchem dem Götterpaar Apollo und Asklepios zugleich kleine Kränze, man muß annehmen, von allen Mitfeiernden, arm und reich ohne Unterschied, gespendet wurden, muß demnach der Grund sein, warum hier dem Apollo im Unterschied vom Asklepios der Beiname *εὐαγγέλιος* gegeben wird. Gerade am Frühlingsfest galt es ebenso sehr, dem Sonnengott Apollo, als dem Gesundheit schenkenden Asklepios dafür zu danken, daß die wärmere und darum gesundere Jahreszeit nunmehr eingetreten sei. Das *εὐαγγελίζεσθαι* (oder auch *εὐαγγελίζειν* Ap 10, 7; 14, 6 u. LXX öfter), wovon Apollo diesen Namen bekommen hat, war ja kein Weissagen zukünftiger Ereignisse, sondern Verkündigung eines in aller Welt unter der Sonne eingetretenen erfreulichen Zustandes, cf Menander, Perikeir. 414 ff. (allerdings ein nur unvollständig überlieferter Text) *ἐχρῆν σε νῦν, τάλαν, εὐαγγέλια ποθ' . . . θύειν, ἐκείνης εὐτυχηκυίας τόδε.* Durch das bekannte florentinische Hemerologium (Ideler, Handb. der Chronol. I, 410—414) ist für die Asianer als Name des 8. Monats (das Sonnenjahr vom 24. September an gerechnet) = 24. April—23. Mai der Name *Εὐαγγέλιος* bezeugt. Nach Galenus, dem Altersgenossen des Aristides und geborenen Pergamener, wären statt der Bewohner der Provinz Asien vielmehr die Macedonier und Pergamener zu nennen (s. Ideler S. 412 f.) und z. B. die Epheser auszuschließen. Daß der Monatsname *Εὐαγγέλιος* ebenso wie andere Namen dieses Kalenders *Καισάριος, Τιβέριος, Ποσειδαών, Ἀρτεμίσιος* von dem Gott, der unter dem gleichen Namen an dem Frühlingsfest in Pergamon neben Asklepios gefeiert wurde, auf den Monat übertragen worden ist, und nicht etwa umgekehrt, bedarf keines Beweises. Ebenso selbstverständlich ist, daß den Christen jener Zeit und besonders der Gemeinde von Pergamon, diese Benennung des heidnischen Abgottes und des ganzen Monats, in welchen das übrigens harmlose Frühlingsfest fiel, in hohem Maße anstößig sein mußte.

Leben zurückgerufenen Menschen mit Namen nennen, seinen Zuhörern leibhaftig vorstellen und als Zeugen ihres eigenen Aufenthaltes in die Totenwelt und ihrer wunderbaren Rückkehr ins Leben redend einführen zu können. Kein nicht ganz kindischer Zuhörer hätte auf die Forderung eines Tatbeweises, wie sie der reiche Mann in der Parabel stellt (Lc 16, 30), verzichten können. Das Zweite, was Aristides vermissen läßt, ist jede Erinnerung an die eben so alte Sage von der Apotheose des Asklepios. Bei Homer steht dieser zwar als ein Schüler des Chiron in einer gewissen Verbindung mit der Götterwelt, ist und bleibt aber doch ein Mensch wie andere, ein geschickter Arzt, wie auch seine zwei in den trojanischen Krieg gezogenen Söhne. Die großen Tragiker von Athen [57]) dagegen setzen bei ihren Zuschauern und den Hörern ihrer mehr oder weniger dunkeln Worte Kenntnis des Mythus voraus, daß Zeus in aufwallendem Zorn den Asklepios durch einen Donnerkeil d. h. Blitzstrahl getötet habe, weil derselbe einen gewissen, dem Zeus verhaßten Tyaneos aus dem Tode zum Leben auferweckt hatte. In einer Anwandlung von Reue, wie es scheint, soll dann doch Zeus den Asklepios zu sich zum Olymp erhoben haben. Lucian, der Zeitgenosse des Aristides, schildert in seiner frivolen Weise (Dial. deorum 5, 13) einen Wortstreit der an die Tafel der Götter versetzten Halbgötter Herakles und Asklepios, in welchem der Erstere sich darüber beschwert, daß Zeus statt seiner dem Salbenkrämer und Kurpfuscher den Platz an seiner rechten Seite angewiesen hat, den er doch wegen ungebührlichen Tuns mit seinem Donnerkeil getötet, nun aber mit unverdienter Barmherzigkeit der Unsterblichkeit teilhaftig gemacht hat, was Zeus dadurch rechtfertigt, daß Asklepios der früher verstorbene sei, indem er zugleich droht, sie beide vom Göttermahl fortzujagen, wenn sie nicht aufhören den Frieden und die Tafelfreuden der „seligen Götter" durch ihr allzumenschliches Gezänke zu stören. Daß für Aristides nicht nur solche Verhöhnung der griechischen Götterwelt, wie sie der Syrer Lucian sich erlaubte, sondern auch der bloße Gedanke, daß der von ihm so maßlos verehrte Gott und Heiland wegen ungebührlichen Gebrauchs seiner ärztlichen Kunst von Zeus getötet sein sollte, unerträglich war, versteht sich von selbst. Ebenso begreiflich ist aber auch, daß die christlichen Apologeten des 2. und des 3. Jahrhunderts in ihrer mit der Verteidigung des Christentums unzertrennlich verbundenen Polemik gerade diesen griechischen Mythus vor anderen zur Zielscheibe ihrer Kritik machten. So schon der älteste der christlichen Apologeten der „Philosoph" Aristides von Athen, im äußersten Gegensatz zu seinem wenig

[57]) Aesch. Agamemnon v. 1022; Eurip. Alcestis v. 1 f. (Apollo redet über Zeus und Asklepios); v. 222 (der Chor ruft *ὄναξ Παιάν*), weniger deutlich scheint v. 123 ff.

jüngeren Namensvetter und mit ungeschminkter Derbheit in seiner um 140 verfaßten, vollständig in syrischer Übersetzung erhaltenen Apologie [58]). Ihm folgt Justin in seiner um 151—160 (cf Forsch VI, 8—14 u. 364) abgefaßten Apologie, unterscheidet sich aber dadurch, daß er den Asklepios des heidnischen Aberglaubens als eine Nachäffung der christlichen und in der Bibel bezeugten Anschauung von dem Lebensgang Jesu darstellt. So schon an der ersten Stelle, wo er ihn nennt, der einzigen, wo er seine Tötung durch den Donnerkeil des Zeus erwähnt, indem er seine Versetzung auf den Olymp als eine dem Tode alsbald folgende Himmelfahrt bezeichnet [59]). Noch deutlicher wird seine Absicht, wenn er die Wundertaten des Asklepios mit denjenigen Jesu vergleicht (c. 22 p. 70): „Lahme und Gichtbrüchige und von Geburt an Blinde habe er gesund gemacht und Tote auferweckt“ [60]). Daß dem Asklepios schon viele Jahrhunderte vor Christus solche Wundertaten gelungen oder doch nachgerühmt worden sind, stört den Apologeten in solcher Betrachtung nicht; denn, wie er anderwärts (dial. c. 69 p. 248—250) ausführt, lebt Justinus des Glaubens, daß die Wundertaten Jesu schon von den Propheten des AT's geweissagt sind. Wenn er den Asklepios (apol. c. 25 p. 76) anderen „sogenannten Göttern“ beiordnet, deren Mysterien die Heiden feiern, so stellt er ihn auf gleiche Linie mit Mithras, in dessen Mysterien er ein von den Dämonen geschaffenes Gegenstück zum christlichen Abendmahl erkennt [61]). Justin's Schüler, der Syrer Tatian, begnügt sich in seiner „Rede an die Griechen“ (c. 21) mit dem Zuruf: „Euer Asklepios ist gestorben“, nachdem er ihn an einer früheren Stelle einen Quacksalber genannt, der vergossenes Blut zu seinen Heilungstaten verwende [62]). Tertullian citirt den Pindar, der den Aesculap seiner Habsucht wegen besinge, weil er zur Strafe für seine schändliche Ausübung der Heilkunst durch einen Blitz gerichtet wurde, was von seiten Jupiters Mangel an Pietät gegen seinen Enkel und zugleich Neid in bezug auf das Handwerk be-

[58]) Cf R. Seeberg, Die Apol. des Aristides untersucht und wiederhergestellt (1893) in m. Forsch V, 159—414, über die Originalität der syrischen Textgestalt S. 162 ff.; über Asklepios c. X, 5—6 S. 361 f.

[59]) Apol. c. 20 ed.[3] Otto p. 66 zwischen Hermes und Dionysius gestellt *Ἀσκληπιὸν δὲ καὶ θεραπευτὴν γενόμενον, κεραννωθέντα ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανόν*, ebenso von Christus schon unmittelbar vorher p. 64.

[60]) Cf Mt 11, 5; 9, 2; Jo 9, 1 ff. Cf auch die Aufzählung der Wundertaten Jesu dial. 69 p. 250, welche im AT schon geweissagt und von Asklepios nachgeäfft worden sind.

[61]) Apol. c. 66 p. 182; dial. 70 p. 252—254. — Als ein heidnisches Gegenstück zu der wunderbaren Erzeugung Jesu konnte Asklepios nicht dienen. Statt dessen wird Perseus, der Sohn des Zeus und der Danaë reichlich verwertet: apol. c. 21 p. 60; c. 22 p. 70; c. 54 p. 148; dial. 67 p. 236.

[62]) Tatian setzt bei seinen Lesern Kenntnis der Sage voraus. Er selbst wird sie (c. 31 ed. Schwartz p. 32, 8) aus dem Werke Apollodor's geschöpft haben.

deutet [63]). Cyprian (Quod idola sint dii c. 2) übertrifft seinen „magister" durch das kurze Wort: *Aesculapius, ut in deum surgat, fulminatur.* Auch die gnostisch gerichteten Judenchristen des ausgehenden zweiten Jahrhunderts nennen wiederholt Asklepios neben Herakles als den letzten der gestorbenen und begrabenen Menschen, welche trotzdem vergöttert worden sind [64]). Um dieselbe Zeit hat der griechische Heide Celsus [65]) und ebenso zwei Jahrhunderte später Julian der Abtrünnige [66]) es den Christen aufgerückt, daß sie sich durch ihre Verachtung und Verhöhnung der griechisch-römischen Götterwelt auch von der Kulturgemeinschaft ausschließen, deren die unter dem Schutz des römischen Kaisertums vereinigten Völker sich erfreuen.

Durch die vorstehenden, ziemlich weit vom Text der Ap abschweifenden geschichtlichen Ausführungen sollte bewiesen werden, daß nichts anderes, als der in den zwei Jahrhunderten vor der Abfassungszeit der Ap ebenso wie in der gleichen Zeit nach derselben in voller Blüte stehende Asklepiosdienst zu Pergamon der Grund davon war, daß Ap 2, 13 diese Stadt so nachdrücklich als Wohnsitz und Thronsitz Satans bezeichnet worden ist. Bei Gelegenheit einer jener Festversammlungen, die eine große Zahl einheimischer und auswärtiger Verehrer des Weltheilandes ver-

---

[63]) Apolog. c. 14 (ed. Ohler I, 83) = ad nat. II, 14 p. 208 cf auch apolog. c. 23 p. 108; de pallio c. 1 p. 533; de anima c. 1.

[64]) Clem. Rom. hom. VI, 22 u. 23; recogn. X, 24. Über Abfassungszeit und über Symmachus als Vf cf m. Abh. in NKZ 1923 S. 197 ff.

[65]) Orig. c. Celsum III, 3 (mit Betonung des Zeugnisses für Asklepios als Wohltäter und Propheten, welches ganze Städte für ihn ablegen, die ihn als solchen erhoben und verehren, während Juden und Christen nichts ähnliches für ihren Glauben an den einen Gott und Weltschöpfer geltend machen können), ferner III, 22. 24. 25; VII, 53. An letzterer Stelle u. a. „Wenn euch Herakles und Asklepios nicht gefielen, so hattet ihr den Orpheus, einen anerkanntermaßen vom heiligem Geist erfüllten und gleichfalls gewaltsam gestorbenen Mann." Es fehlte diesen vergötterten Menschen auch nicht an würdigen Märtyrern, wie Anaxarchos und Epiktet, mit heldenhaften Worten, mit denen diese grausame Qualen erduldet haben. „Was dieser Art hat euer Gott, da er mißhandelt wurde, gesprochen"?

[66]) Als größtes und letztes Geschenk der Götter, des Zeus und des Sonnengottes Apollo preist Julian (Jul. imper. libr. c. Christianos ed. Neumann p. 197, 10—198, 6) den Asklepios, der in Pergamon — dies nennt er zuerst — und an manchem anderen Ort, unter anderen auch in Rom erschienen und jetzt überall, zu Land und auf dem Meere gegenwärtig ist. Die Ausdrucksformen lassen nicht daran zweifeln, daß dies ein Gegenbild des biblischen und kirchlichen Christusbildes sein soll. Cf noch p. 206, 10 f.; 207, 2—8. Als ein letztes Zeugnis wenig gebildeter Christen gegen den Kultus des Asklepios im Unterschied von allen anderen heidnischen Göttern und Götzenbildern, sei noch erinnert an die *Passio S. quatuor coronatorum*, welche von Wattenbach in Sitzungsber. der Wiener Akad. 1853 S. 115 ff. herausgegeben und von mir in Zeitschr. f. historische Theologie 1869 S. 627—639 untersucht wurde. Die Tatsache gehört in die letzten Jahre Diokletians.

einigten (s. oben S. 255 ff.) und sie in feierlicher Prozession durch die Straßen der Stadt zu seinem Tempel führten, wird es gewesen sein, daß jener „treue Zeuge Christi" ein Opfer des festlichen Enthusiasmus, des heidnischen Fanatismus und des volkstümlichen Hasses gegen die Christen wurde. Von einem gerichtlichen Verfahren fehlt, wie schon oben S. 246 bemerkt wurde, jede Spur im Texte. Antipas ist von einer aufgeregten Volksmenge erschlagen worden. Der Gemeinde von Pergamon brauchte nicht erst gesagt zu werden, wie es dazu gekommen war, und der Phantasie des Lesers von heute darf der Ausleger es überlassen, sich auszumalen, ob Antipas durch eine mißbilligende Bemerkung über den an ihm vorüberziehenden Festzug die Feiernden gereizt hat, oder ob er sich schon vorher durch ein besonders unerschrockenes Bekenntnis zum Christenglauben bei seinen heidnischen Mitbürgern bekannt gemacht hatte und als stummer Zuschauer bemerkt und beschimpft und somit von jener Seite herausgefordert wurde [67]).

Wenn nun im Gegensatz zu der vollen Anerkennung der Treue, welche der Bischof schon einmal in besonders gefährlicher Lage, und

[67]) Da ich nicht voraussetzen kann, daß es mir beschieden sein wird, den zweiten Halbband dieses Kommentars zur Apokalypse noch mit eigener Hand herauszugeben, an dessen Schluß unter mehreren Excursen auch einer über die Frage Platz finden sollte, ob der Rhetor Aristides seine zahlreichen Anklänge an die Gedanken und den Wortlaut des NT's aus eigener Lesung desselben geschöpft hat, so möchte ich hier in tunlicher Kürze die Gründe angeben, welche mich, abgesehen von den oben (S. 255. 257—259 gegebenen Nachweisen, bestimmen, diese Frage im Gegensatz zu der heutzutage vorherrschenden Ansicht zu bejahen. Warum sollte man ihm, der seinen Asklepios mit so vielen Zügen und Farben darstellt, mit welchen die ntl Schriften Jesus dargestellt haben, dies absprechen, während man doch nicht bestreiten kann, daß seine heidnischen Zeitgenossen Celsus und Lucian biblische Schriften in der Hand gehabt haben, um sie zur Grundlage ihrer Bestreitung und Verhöhnung des Christentums zu machen. Wenn Aristides sich des Spottes enthält und sich von dem biblischen Christusbild sogar angezogen zeigt, so folgt daraus doch keineswegs, daß er dem Christentum nicht ablehnend und feindselig gegenüber gestanden hat. Dies bildet vielmehr die Voraussetzung seiner Übertragung wesentlicher Züge von dem Christusbild des NT's auf den Wunderarzt und Heiland Asklepios. In der Tat bestreitet Aristides das Christentum orat. XLVI ed. Dindorf II, 399 ff. Zu einem einzelnen Punkt bemerkt der alte Herausgeber Jebb: *ad amussim hic depinguntur veterum Christianorum mores* cf AG 2, 44 f.; 4, 32—37. Daß Aristides nicht mit stumpfsinniger Gleichgiltigkeit dem Christentum gegenüberstehen konnte, ergibt sich auch aus seiner Lebensgeschichte. Als die jüdische und heidnische Bevölkerung von Smyrna am 23. Februar 155 in Anwesenheit des Prokonsuls nach dem wiederholten Bekenntnis des Bischofs Polykarp schrie: „Dieser ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, der Zerstörer unserer Götter, der viele lehrt, (ihnen) nicht zu opfern und (sie) nicht anzubeten" (mart. Polyc. 11, 2; cf 17, 2), war Aristides von seiner römischen Reise noch nicht heimgekehrt, sondern kam erst etwa 10 Monate später wieder nach Smyrna, wo er auch früher schon gelebt hatte und noch ein Jahr lang bis zu seiner Übersiedelung nach Pergamon wohnen blieb.

so auch in der Gegenwart noch (v. 13 *καὶ κρατεῖς*), in welcher solche Angriffe auf den Frieden seiner Gemeinde sich wiederholen können, bewiesen hat, (v. 14) gesagt wird: *ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα κτλ.*, so scheint damit auf eine Mehrheit von Rügen, wenn auch auf eine geringe Zahl von solchen hingewiesen zu sein. Sofort aber zeigt sich, daß das nicht die Meinung ist. Für den Fall, daß er die Aufforderung zur Buße überhören sollte (v. 16), will Christus das scharfe zweischneidige Schwert (v. 12) nicht gegen den Bischof richten, sondern will mit dem Schwert seines Mundes gegen die Nikolaïten in dessen Gemeinde Krieg führen. Schmerzlich würde das allerdings auch für den Bischof sein, was hier wie in v. 5 durch *ἔρχομαί σοι*, diesmal mit folgendem *ταχύ* ausgedrückt ist. Der Herr hofft aber zuversichtlich, daß ihm beides erspart bleiben wird: der blutige Kampf gegen die Nikolaïten und die davon unzertrennliche Betrübnis des Gemeindevorstehers. Dies kommt zum Ausdruck auch in der diesmal besonders volltönenden Verheißung des Schlußsatzes (v. 17), der an die ganze Gemeinde und nicht nur an diese, sondern an alle Gemeinden der Provinz gerichtet ist. Genannt waren die Werke der Nikolaïten in der Ansprache an den Bischof von Ephesus (2, 6). In der Ansprache an den von Pergamon (v. 14—15) begegnet uns der Name wieder, es wird aber zugleich mit unmißverständlichen Worten gesagt, daß die Lehre der Nikolaïten darin bestehe, daß sie den Genuß von Götzenopferfleisch und geschlechtliche Unzucht für erlaubt erklären und dazu einladen. In der Ansprache an Bischof und Gemeinde von Thyatira (v. 18—29) fehlt der Name der Nikolaïten; dagegen aber wird dort (v. 20) dieselbe Praxis mit den gleichen Worten beschrieben, wie v. 14, und außerdem v. 24 angedeutet, mit welchen spekulativen Theorien man jene Praxis den Gemeinden zu empfehlen versuchte. Obwohl in den 4 übrigen Ansprachen und in der Apokalypse überhaupt weder der Name der Partei noch die ihr zugeschriebene Praxis und Theorie berührt wird, erkennt man doch, daß es sich um eine an verschiedenen Punkten der Provinz um sich greifende Bewegung handelt. In diesem Betracht waren es keine geringfügigen Dinge, deren ungenügende Beachtung und Bekämpfung dem Bischof vorgeworfen wird. Aber ein so tapferer Bekenner des Christenglaubens hätte doch auch gegen die gerügten Unsitten, die bei einigen, vielleicht nur wenigen Gemeindegliedern Eingang gefunden hatten, mit mehr Tatkraft warnend und strafend einschreiten sollen. Der Plural *ὀλίγα* könnte schon dadurch gerechtfertigt erscheinen, daß die gerügten Unsitten sich in vielen Einzelhandlungen zahlreicher Personen darstellten. Aber *ὀλίγα* und *πολλά* werden wohl noch häufiger als *ὀλίγον* und *πολύ* im Sinne einer adverbiellen Angabe des Maßes

oder Grades wie unser „viel“ und „wenig“ gebraucht[68]). In Ap 2, 14—15 wird die Lehre der Nikolaïten mit dem Rate verglichen, welchen vor mehr als einem Jahrtausend Bileam dem moabitischen König Balak gab, der diesen in der Gegend des Euphrats wohnenden (Num 22, 5; 23, 7), zu jener Zeit, wie es scheint, weithin berühmten Pseudopropheten (cf Num 24, 3—4) durch wiederholte Gesandtschaften unter Anerbietung hohen Lohnes zu sich eingeladen hatte, um durch dessen Zauberspruch das aus Ägypten in sein Land hereingedrungene Volk Israel verfluchen und verderben zu lassen (Num 22, 1—20). Erst nachträglich (Num 31, 16) wird die Wirkung der dunklen letzten Rede Bileams (Num 24, 15—24) als Erteilung eines Rates an Balak bezeichnet. In der Tat war der Inhalt dieser drohenden Weissagung für Balak ebensowenig einleuchtend und erfreulich, wie der Inhalt und Ton der vorangangenen Reden Bileams (Num 23, 11. 25; 24, 19). Der König will nichts weiter von Bileam hören; sie sind fortan geschiedene Leute (Num 24, 25). Die praktische Folge aber war, daß die Moabiter die Israeliten zu ihren Opferfesten einluden und sie dazu verführten, mit heidnischen Weibern Unzucht zu treiben (Num 25, 1—3). Um diese Vergleichung mit der *διδαχή* der Nikolaïten (Ap 2, 15. 24) als solche noch kenntlicher zu machen, wird der Rat Bileams hier (v. 14) bezeichnet durch *τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδαξεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον κτλ.* Um zugleich an die *ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν* (2, 6) zu erinnern, über welche schon vor Jahrzehnten auf dem Apostelkonzil Entscheidung getroffen wurde, wird hinzugefügt: *βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι.* Die Worte sind nicht aus den atl Berichten über Bileam und Balak entlehnt[69]), sondern von Jo frei nach seiner Schreibweise gewählt und den beiden mit einander verglichenen Tatsachen angepaßt, der Verführung der aus Ägypten erlösten Israeliten zu heidnischer Götterverehrung und Unsittlichkeit durch den falschen Propheten Bileam und der

[68]) Kühner-Gehrt Gr. I, 315 § 110, 15. Cf *ἔκλαιον πολύ* Ap 5, 4; *πολλά* Mt 9, 14; Mr 5, 10. 38; 6, 20; ebenso *ὀλίγον* Lc 7, 47; LXX Sach 1, 15 *ὠργίσθην ὀλίγα.*

[69]) Num 31, 16 findet das uns durch Luthers Übersetzung geläufig gewordene „Bileams Rat“ keine Bestätigung im Grundtext und in den alten Übersetzungen: Hebr. בדבר, von Pesch. genau wiedergegeben, LXX *κατὰ τὸ ῥῆμα,* erst vg *ad suggestionem.* — Auch das *βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* der Ap findet nur in Pesch. u. Num 31, 16 ein Äquivalent („und diese [die moabitischen Weiber] wurden zum Skandalon den Söhnen Israels durch das Wort Bileams“) s. auch wenige griech. Zeugen z. B. Chrysostomus in der Ausg. von Brooke und Mc Lean (a. 1911). Im Brief des Judas v. 11 *τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαάμ* (im activen Sinn von *πλανᾶν, πλάνος* 2 Jo 7); 2 Pt 2, 15 *τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαάμ.* Auch das *βαλεῖν σκάνδαλον* statt des gewöhnlichen *τιθέναι σκάνδαλον* (LXX u. Paulus) ist echt johanneisch cf *τὰ βαλλόμενα* Jo 12, 6; 13, 5; Mr 12, 41—44; Lc 21, 1—4.

Verleitung der von Christus durch sein Blut erlösten Gemeinde [70]) seines nächsten Berufskreises zu einer trotz aller Verschiedenheiten vergleichbaren Annäherung an heidnischen Aberglauben, Kultus und Unsittlichkeit durch die Nachfolger des Nikolaus, unter denen es auch nicht an falschen Propheten und Prophetinnen fehlt [71]). Aber gerade darum, weil hier eine förmliche Vergleichung von längst vergangenen Ereignissen der israelitischen Volksgeschichte mit gegenwärtigen Erlebnissen und Zuständen der christlichen Gemeinden der Provinz Asien vorliegt, was durch das neben οὕτως καὶ σύ (v. 15) beinah überflüssig scheinende ὁμοίως am Schluß desselben Satzes stark betont wird, ist es durchaus unzulässig, „die Lehre Bileams" und die Belehrung des Königs Balak zum Zweck der Verführung des Volkes Israel zu identificiren. Es liegt hier nicht der gleiche Fall vor, wie in v. 20, wo einer in Thyatira wohnenden Frau der Name der phönicischen Königstochter Isebel (1 Reg 16, 31 ff.) gegeben wird, den unseres Wissens niemals eine Jüdin oder Christin, also auch kein Mitglied der Gemeinde von Thyatira geführt hat, sondern nach der geschichtlichen Überlieferung nur die Frau des durch sie zum Baaldienst verführten Königs Ahab. Ebensowenig läßt sich mit dem vorliegenden Fall Ap 11, 8 vergleichen, wo von Jerusalem als der Stadt, in welcher der Herr gekreuzigt wurde, zu lesen ist, daß sie in geistlichem Sinn (πνευματικῶς d. h. in uneigentlichem Sinn und bildlicher Rede) Sodom und Ägypten genannt werde. Die ersten Leser der Ap, soweit sie nicht völlig heruntergekommen oder zurückgeblieben waren, sind durch die Schriftverlesung im christlichen Gottesdienst, durch den Elementarunterricht der Taufbewerber und durch die innerkirchliche Predigt mit der Geschichte der Patriarchen und des Propheten Elias sowie mit den äußeren Umständen der Kreuzigung Jesu vertraut genug gewesen, um ohne Kommentar zu verstehen, was Namen wie Ägypten und Sodom, Bileam und Isebel oder Kain und Abel auch noch für die christliche Gemeinde zu bedeuten haben [72]). Daß es hier nicht die Absicht des Jo war, den Namen *Νικολαΐται*, dessen Ableitung von *Νικόλαος* Lesern eines griechischen Buches nicht erst bewiesen zu werden brauchte, etymologisch und typologisch zu deuten, ergibt sich erstens daraus, daß der geeignete Ort für eine solche Deutung nicht die zweite, sondern die erste Stelle gewesen wäre, wo der Name einer den Lesern wohlbekannten Sonderpartei in der Kirche genannt wird, also nicht c. 2, 15, sondern 2, 6. Zweitens aber spricht gegen diese Annahme, daß *Νικόλαος* kein fremdsprachiger, sondern ein alter gut-

[70]) Cf Ap 1, 5; 7, 14 mit 1 Jo 1, 7; 3, 16; 5, 21.

[71]) Ap 2, 20 (16, 13 f.; 19, 20; 20, 10 f.); 1 Jo 4, 1—4; Mt 7, 15; 24, 11; 2 Pt 2, 1—3. 10—15.

[72]) Cf z. B. Jud v. 5—7; 1 Jo 3, 12; Hb 11, 4 mit Stellen wie Mt 10, 15; 11, 20—24.

griechischer Name ist [73]). Er bedurfte daher für griechische Leser keiner Ableitung und Deutung, am allerwenigsten aber einer solchen aus dem hebräischen AT oder dessen alten Versionen. Drittens aber wäre die Deutung von *Νικόλαος* als Übersetzung des hebr. Namens בִּלְעָם eine dermaßen unrichtige, daß man sie dem Hebräer Jo nicht zutrauen darf [74]). Denn בִּלְעָם ist ein Compositum von בלע oder Piel בִּלַּע (auch Substantiv בִּלָּע Jer 51, 44 cf v. 34) = „verschlingen, verderben" und עָם = „das Volk". Dieser hebr. Name bedeutet also „Volksvernichter, Volksverderber". *Νικόλαος* bedeutet „Volksbesieger" oder „Völkerbezwinger" und ist schon durch den Kalenderheiligen Nikolaos, den Patron der Kinder aus der Zeit Diokletians, ein Ehrenname geworden, den 4 Patriarchen von Konstantinopel im 10.—12. Jahrhundert, auch römische Päpste und Theologen des Mittelalters und bis in unsere Zeiten Monarchen griechisch-orthodoxen Bekenntnisses geführt haben.

Alle Exegeten und Häreseologen von Irenäus bis zu Eusebius sind darin einig, daß sie als Stifter der Sekte der Nikolaïten den AG 6, 5 unter den 7 Aufsehern des Armenwesens in der Urgemeinde an letzter Stelle genannten Nikolaos angeben [75]). Ob es unter den Christen jener Zeit keinen anderen Nikolaos gegeben hat, wissen wir nicht und konnten, da der Name alt und seit Jahrhunderten in Griechenland und Vorderasien verbreitet war, weder die kirchlichen Schriftsteller noch ihre Leser wissen. Dies kann also auch nicht Grund der Identificirung des Sektenstifters mit dem Almosenpfleger sein. Wenn Eusebius h. e. III, 29, 1 von der Sekte der Nikolaïten, die zur Zeit Kerinths, über den er vorher, zuletzt

[73]) Von Herodot VII, 134 u. 137; Thucyd. II, 67 wird ein angesehener Spartaner dieses Namens genannt, welcher denselben auf seinen Enkel vererbte. In etwas späterer Zeit ist er besonders bei den Macedoniern bezeugt; er verbreitete sich in den Diadochenreichen, jedoch, wie es scheint, nicht bei den Juden. Nikolaus von Damascus (Strabo XV, 719 ff.), der fruchtbare Schriftsteller und Vertrauensmann Herodes des Gr., war jedenfalls kein geborener Jude cf Schürer, Jüd. Gesch. I⁴, 50 ff. Man könnte nach Joseph. ant. XVI, 30—57. 183—186 höchstens vermuten, daß er in höherem Alter ein Proselyt des Tores geworden sei.

[74]) Jo benutzt, deutet und übersetzt hebräische und aramäische Wörter richtig: Ap 9, 11; 16, 16 s. auch zu 3, 14. Er allein im NT gebraucht Ap 19, 1. 3. 4. 6 *ἀλληλούϊα*. Aus dem Ev cf 1, 41; 4, 25 *Μεσσίας*; 1, 38 *ῥαββί(ει)* 8mal, also ebenso oft wie das ganze übrige NT, dazu noch *ῥαββουνί* 20, 16 = Mr 10, 51. Ferner 5, 1 *ἡ ἑορτή* = Hüttenfest u. 5, 2 *Βηθεσδά* (cf Bd IV⁵, 275. 277); 6, 71 *ἀπὸ Καρυώτου* (ebendort S. 373); 9, 7 *Σιλωάμ*; 11, 16 = 20, 24; 21, 2 *Θωμᾶς* (S. 483), *Γάββατα* 19, 17 (S. 647 A 68—70); *Κλωπᾶς* 19, 25 (S. 656). Dazu kommt noch die überwiegende Schreibung *Μαριάμ* statt *Μαρία* für die verschiedenen Marien. Sonst nur noch Lc 10, 39. 42 mit schwankender Überlieferung.

[75]) Im Kommentar zu AG 6, 6 (Bd V³, 233) wurde bereits auf die damals noch ungeschriebene Auslegung von Ap 2, 6. 14—15. 20—25 verwiesen. Es ist unerläßlich, hier denselben Gegenstand noch einmal eingehender und unter anderem Gesichtspunkt zu behandeln.

unter Berufung auf Irenäus berichtet hat (c. 28, 6), aufgekommen war, sagt, ἐπὶ σμικρότατον συνέστη χρόνον, so mag der superlative Ausdruck für die Lebensdauer der Sekte einigermaßen übertrieben sein. Übrigens aber kann man dieser Behauptung des Vaters der Kirchengeschichte, der sich überall in den äußeren kirchlichen Verhältnissen seiner eignen Zeit wohl bewandert zeigt, kaum widersprechen. Es gab um 300—340 keine Sekte der Nikolaïten mehr, während es z. B. nicht allzuweit vom Bischofssitz des Eusebius marcionitische und ebjonitische Gemeinden gab, die sich ansehnliche Kirchen bauten. In demselben Satz behauptet Eusebius aber auch, daß sich die Nikolaïten des von den Aposteln zugleich mit Stephanus zum Diakonen gewählten Nikolaos (als ihres Meisters und Stifters) rühmten [76]). Dasselbe liest man in verschiedenen Ausdrucksformen bei Irenaeus, Tertullianus, Ps.-Tertull., Hippolytus, Clemens Alex., Victorinus von Pettau [77]). Aus Ap 2 war dies ebensowenig zu entnehmen wie aus AG 6. Es ist auch nicht eine durch irgend welche Wahrscheinlichkeitsgründe empfohlene Kombination des durch die AG gebotenen Personennamens mit dem in Ap als bekannt vorausgesetzten Parteinamen, sondern eine zuversichtlich vorgetragene Tradition. Es fragt sich nur, in welcher Form sie sich fortgepflanzt und wodurch sie so unerschüttert geblieben ist. Die Mitteilung einer sehr originellen apokryphen Tradition der Cajaner, welche Tertullian eine neuere Art von Nikolaïten nennt (s. A 77), leitet Irenaeus [78]) mit den Worten ein: *Iam autem et collegi eorum conscriptiones, in quibus dissolvere opera Hysterae adhortantur.* Wenn er sich die Mühe genommen hat, die verschiedenen literarischen Erzeugnisse der vergleichsweise jungen und nie bedeutend gewordenen Sekte der Kainiten zusammenzubringen, so versteht sich von

[76]) Das eine Wort ἠῦχουν übersetzt Rufinus sachgemäß durch *auctorem se habere jactabant.* Das Imperf. war das natürliche Tempus in diesem Satz, der besagte, daß die Sekte nicht lange bestanden habe, also jetzt nicht mehr vorhanden sei. Cf dagegen Iren. I, 26, 3: *magistrum habent Nicolaum* etc.

[77]) Iren. I, 26, 3 (s. vorige Anm.); III, 11, 1 (als ersten Vertreter einer falschen Gotteslehre und Christologie, gegen welche Jo im Ev zeuge, nennt er zuerst Kerinth, fügt aber hinzu: *multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius, quae falso cognominatur scientiae,* was ins Griechische zurückübersetzt wäre: πολὺ πρότερον ὑπὸ τῶν λεγομένων Νικολαϊτῶν οἵτινές εἰσιν ἀπόσπασμα τῆς ψευδωνύμου γνώσεως). — Tert. praesc. 33 nach Berufung auf Ap 2, 14 f.: *Sunt et nunc alii Nicolaitae, Cajana haeresis dicitur* cf de bapt. 1 ohne Nennung des Nicolaus. — Hippol. refut. VII, 36 wird Nicolaus selbst allen anderen Gnostikern vorangestellt. Die anderen obengenannten s. in A 50 ff.

[78]) I, 31, 2. Die ὑστέρα (Gebärmutter) ist die gnostische Bezeichnung des Weltschöpfers. Irenäus unterscheidet die Quelle, aus der er dies geschöpft hat (συγγραφάς mit oder ohne Artikel), von dem in § 1 zwei Zeilen vorher genannten *confictionem afferunt hujusmodi Judae evangelium illud* (!) *vocantes.* Die Inkongruenz des Genus erklärt sich aus einem zugrunde liegenden πλάσμα . . . ἐκεῖνο.

selbst, daß er dies erst recht in bezug auf die Schriften der Nikolaïten getan hat, deren Stifter nach seiner und aller vorhingenannten Schriftsteller sowie der späteren Kompilatoren wie Epiphanius Meinung der Diakon Nikolaos war, nnd die er in zwei so bedeutenden Schriften des NT's wie AG und Ap verewigt fand. Dies bestätigt die große Zahl von Angaben der Kirchenschriftsteller aus der Zeit zwischen Irenaeus und Eusebius über Nikolaos und die Nikolaïten, welche mit den Aussagen der Ap und den Andeutungen der AG entweder in gar keinem oder doch sehr verhülltem Zusammenhang stehen. Woher anders also sollen sie geschöpft sein, als aus nikolaïtischen Schriften[79])? Clemens Al.[80]) stellt neben einen Ausspruch des Aristippos von Kyrene, der ähnlich auch von Diogenes überliefert ist, folgendes Citat: *τοιοῦτοι δὲ καὶ οἱ φάσκοντες ἑαυτοὺς Νικολάῳ ἕπεσθαι, ἀπομνημόνευμά τι τἀνδρὸς φέροντες ἐκ παρατροπῆς, τὸ „δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί“*. Clemens bestreitet durchaus nicht, daß dieser Ausspruch von Nikolaos, dem Stifter der nach ihm genannten Sekte herrühre, den er einen „edelgesinnten“ Mann, zum Schluß dieser Erörterung einen „apostolischen Mann“ nennt, also an der Identität des Sektenstifters mit dem Diakon von AG 6, 5 festhält, behauptet aber, daß die, welche sich seine Schüler nennen, diese auf asketische Zucht und Herrschaft über die fleischlichen Begierden abzielende Regel in ihrem wollüstigen Sinn mißdeuten und mißbrauchen. An einer späteren Stelle (Strom. III, 25, 5—26, 2) erzählt er im Anschluß an eine Erwähnung von der Polygamie der Karpokratianer und zur Ergänzung seiner eigenen früheren Angabe über die Nikolaïten folgendes: Nikolaus, der eine schöne Gattin gehabt habe, sei nach der Auferstehung Jesu von den Aposteln wegen seiner Eifersucht getadelt worden und habe zur Widerlegung dieser Anklage, seine Frau in die Mitte der Versammlung gestellt und jedem, der Lust dazu habe, freigestellt, sie zu heiraten. Außer einer nochmaligen Erinnerung an die Regel des Nikolaus: *παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ*, welche nach Clemens bedeuten soll: „Man muß das Fleisch hart behandeln, in strenger Zucht halten“, nach den Nikolaïten aber: von den Trieben und Kräften des Fleisches schrankenlosen Gebrauch machen, bemerkt Clemens nur noch: er selbst habe in Erfahrung gebracht, daß Nikolaos niemals mit einem anderen Weibe, als seiner ihm angetrauten Frau sich eingelassen habe, und daß die Töchter aus dieser Ehe in hohem Alter als Jungfrauen gestorben seien, auch

[79]) Seitdem wir wissen, daß es „Briefe Kerinth's“ gegeben hat (cf NKZ 1922 S. 405f. 408—411), hat dies auch nichts verwunderliches. Die Frage, ob der Sektenstifter selbst oder jüngere Mitglieder der Sekte solche Stücke geschrieben haben, hängt von dem Maße literarischer Bildung ab, die wir dem Stifter beimessen dürfen und ist von untergeordneter Bedeutung.

[80]) Strom. II, 118, 3—5. Ausg. von Stählin Vol. II, 177.

der Sohn unverdorben geblieben sei [81]). Über die literarische Form des nikolaïtischen Buches, aus welchem Clemens die dreimal von ihm angeführte Sittenregel und die Anekdote aus dem Leben des Nikolaos geschöpft, läßt sich aus der Bezeichnung der Regel als *ἀπομνημόνευμά τι* keinerlei Schluß ziehen. Dies Wort besagt ja nicht, daß der Spruch in einem Buch der *ἀπομνημονεύματα* zu lesen sei, wie Xenophons „Erinnerungen" an Sokrates oder die „Erinnerungen der Apostel" an Jesus, wie Justinus die kirchlichen Evangelien genannt hat, sondern das Wort hat die sehr gewöhnliche Bedeutung „kurzer sinnreicher Ausspruch" = *ἀπόφθεγμα* angenommen [82]). — Hippolytus begnügt sich in seiner Refut. haer. VII, 36 mit der Angabe, Nikolaos, einer der 7 Diakonen (AG 6, 5), sei von der rechten Lehre abgewichen und habe durch die Lehre von der *ἀδιαφορία βίου καὶ βρώσεως* viel Unheil gestiftet, und seine den hl. Geist schmähenden Schüler habe Jo durch die Apokalypse der Unzucht und des Genusses von Götzenopferfleisch überführt. Daß Hippolytus etwas mehr weiß, als er hiemit andeutet, zeigen die syrisch erhaltenen Fragmente seiner an die Kaiserin Mammaea, die Mutter des Kaisers Alexander Severus gerichteten Schrift über die Totenauferstehung nach den beiden Korintherbriefen des Paulus [83]). Darnach hat der Diakon Nik., von einem fremden Geist getrieben die Behauptung aufgestellt, die Auferstehung sei bereits geschehen. Unter dieser Auferstehung verstand er den Glauben an Christus und den Empfang der Taufe und bestritt jede Auferstehung des Fleisches. Dieser Lehrsatz habe zu mehreren Sekten den Anstoß gegeben. Da er wie Hipp. sich ausdrückt, gleich „zu Anfang" zum Diakon gewählt worden und auch in der AG erwähnt wird, Hymenäus aber und Philetus im letzten Brief des Pl als Anhänger derselben Lehre genannt sind (2 Tm 2, 18), so bleibt Nik. der Erste. Die Letzteren rechnet er zu den Gnostikern, nicht so die Sekte der Nikolaïten. Die Ap und was dort ihnen als Theorie und Praxis zugeschrieben

[81]) Aus dem diese letzte Bemerkung (str. III, 26, 1) einleitenden *πυνθάνομαι δ' ἔγωγε* ergibt sich, daß sie nicht aus demselben nikolaïtischen Buch geschöpft ist, wie das Vorangehende III, 25, 5—7 und II, 118, 3—5). Noch weniger kann die durch apologetische Ausführungen des Clemens (II, 26, 2) hievon getrennte, durch *λέγουσι γοῦν* eingeleitete Angabe, daß auch Matthias denselben oder einen beinah gleichlautenden Spruch gesagt habe, den Nikolaïten zugeschrieben werden. Cf GK II, 754.

[82]) Just. apol. I, 33. 66. 67; dial. 100. 101. 102 etc. cf GK II, 467—476. Plutarch schließt eine Zusammenstellung sinnreicher Aussprüche Catos (Cato major A 9) *τὸ μὲν οὖν ἀπομνημονευμάτων γένος τοιοῦτόν ἐστίν.* Plutarch hat auch zwei Bücher der *ἀποφθέγματα*, „Sentenzen von Königen und Feldherrn" und „Lakonische Sprüche" geschrieben.

[83]) Lagarde, Analecta Syriaca p. 80—88, nochmals nach mehreren Hss ed. Pitra, Analecta s. Spicilegio Solesm. parata IV, 61 f.; lat. Übers. p. 330, Deutsch von Schultheß bei Achelis, Hippol. kl. exeget. u. homil. Schriften S 251 cf p. VIII.

wird, berührt er hier gar nicht. Gewiß war dies durch den im Titel der Schrift an Mammaea angegebenen Gegenstand geboten, erklärt sich aber doch nur dadurch, daß Hipp. eine nikolaïtische Schrift vor sich hatte, der er in bezug auf die Entstehungsgeschichte dieser Sekte Glauben schenkte. — Auch die fälschlich dem Tertullian zugeschriebene Schrift adv. omnes haer. 1 (Tert. opp. tom. III, 215, 11—216, 2. 5 ed. Kroymann), die erst am Schluß des Kapitels die Verdammung derselben durch Ap 2, 6 erwähnt, bringt eine Fülle von Sonderlehren, deren Zusammenhang mit der Lehre von der Zulässigkeit der Unzucht offenbar ist. Auch diese Darstellung kann nur aus derselben nikolaïtischen Quelle geschöpft sein. — Wertvoller für das Verständnis der Ap ist, was Victorinus von Pettau [84]) von den Nikolaïten zu sagen weiß. Als Ausleger der Ap beschränkt dieser sich auf die Erläuterung der in der Ap bezeugten Tatsachen, gibt aber so bestimmte und tatsächliche Zutaten zu denselben, wie sie niemand aus dem Wortlaut der Ap schöpfen oder aus den Fingern saugen konnte. Zu den Worten „die Werke der Nikolaïten“ (Ap 2, 6) bemerkt er: „Vor jener Zeit hatten streitsüchtige und Verderben bringende Menschen im Namen des Diakonus Nikolaus sich eine Sonderlehre zurechtgemacht: daß (nämlich) dies Opferfleisch einem Exorcismus unterzogen werde, damit es gegessen werden könne, und daß ein jeder, der Hurerei getrieben hat, am 8. Tage Frieden empfange.“ Das sind zwei überaus kurzgefaßte und doch unmißverständliche Maßregeln in bezug auf das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* und die *πορνεία*, die beiden Hauptstücke des Aposteldekrets. Unter der Voraussetzung, daß bei aller Nichtigkeit der mythologischen Vorstellungen der Heiden in deren gottesdienstlichem Leben dämonische Kräfte wirksam sind, soll nach der ersten Regel der Nikolaïten dem Christen die Beteiligung an heidnischen Opfermahlzeiten ermöglicht werden durch Anwendung einer die Dämonen und ihre Wirkung austreibenden Beschwörung [85]). Die zweite Regel setzt allerdings noch voraus, daß Hurerei als Sünde gelten solle und von der Gemeinde und den Rechten ihrer Mitglieder ausschließe. Durch die allgemeine,

[84]) Die Worte zu Ap 2, 6 (Vict. ed. Haußleiter p. 34) dürfen hier nicht fehlen: *ante illud temporis factiosi homines ⟨et⟩ pestiferi nomine Nicolai ministri fecerant sibi heresim, ut delibatum exorcizaretur, ut manducari posset, et ut quicumque fornicatus esset, pacem acciperet.* Hieronymus in seiner Umarbeitung (Haußleiter p. 35) bringt nur Verschlechterungen des Textes wie *illo tempore ficti homines* und *exorcidiaretur* (nach Analogie von zabulus = diabolus). — Das von beiden Recensionen gebotene *delibatum* = Opferfleisch erklärt sich aus *delibare* 2 Tm 4, 6 cod. D u. vg cf Rönsch, Itala u. Vulg. p. 357.

[85]) Cf 1 Kr 10, 18—31; Ap 9, 20. Von Jesus und den Aposteln ist der Exorcismus immer nur auf dämonische Menschen angewandt worden (Lc 9, 1. 49; 10, 17—20; AG 19, 11—16), nicht auf unpersönliche Sachen wie Fleisch eines geschlachteten Tieres.

wie es scheint, völlig unbedingte Bestimmung aber, daß eine Exkommunikation aus Anlaß von notorischer πορνεία nie länger als eine Woche dauern solle, wird diese lasterhafte Handlung doch zugleich als ein geringfügiges Vergehen geschätzt und der Unsittlichkeit Vorschub geleistet.

Alle diese Auszüge aus einer Schrift der nikolaïtischen Sekte, möglicherweise auch aus mehreren solchen, welche uns durch achtbare Kirchenschriftsteller der Zeit vor 300 überliefert sind, ergänzen und beleuchten nicht nur die Aussagen der Ap über dieselben, sondern auch die Art der Einführung des Nikolaos in AG 6, 5, wie auch umgekehrt die Erwähnung desselben in der AG die Lebensgeschichte dieses Mannes und die Entstehungsgeschichte der auf ihn als ihren Meister sich berufenden Sekte in Kleinasien vervollständigt. Sind Katholiken und Nikolaïten, wie gezeigt wurde, einig in der Überzeugung von der Identität des Diakons dieses Namens mit dem Stifter der Sekte, so erklärt sich, daß die Ap an keiner Stelle ihn selbst erwähnt. Da er um a. 34 von der Urgemeinde mit einem Amt betraut und von den Aposteln dafür ordinirt wurde, welches nach AG 6, 1—4 ein besonderes Vertrauen zu der Frömmigkeit und Lebensweisheit der Gewählten voraussetzt, so war er damals kein Jüngling mehr und müßte zur Zeit der Ap, also etwa 60 Jahre später, mindestens 100 Jahr alt gewesen sein, was um so unwahrscheinlicher ist, weil Clemens auf grund eigener Nachforschungen nichts davon zu sagen weiß, sondern nur von der langen Lebensdauer seiner Töchter spricht (s. vorhin S. 270). Dem Stephanus wird AG 6, 5 eine Fülle von Glaube und hl. Geist nachgerühmt und dies durch alles, was von 6, 11 an weiter zu lesen ist, bestätigt. Von dem gleich nach ihm genannten Diakon und Evangelisten Philippus bezeugt das Gleiche die AG 8, 5—12, 26—40; 21, 8 und eine starke außerkanonische Tradition. Schrieb Lc um a. 80 seine AG, so kann Philippus damals noch am Leben gewesen sein. Es ist auch möglich, daß mehr als einer der 7 Männer ein heidnisch geborener Proselyt war; nach der Veranlassung der Einsetzung dieser Männer (AG 6, 1) wäre dies sogar wahrscheinlich. Warum aber wird nur von dem an letzter Stelle genannten Nikolaos gesagt, daß er ein Proselyt und daß er nicht in Jerusalem, sondern in Antiochien geboren war? Es gibt dafür keine andere Erklärung, als daß er erstens so wie Philippus, Johannes und andere Mitglieder der Urgemeinde kurz vor dem Untergang Jerusalems diese Stadt verlassen und in seine Heimat übergesiedelt ist, und daß zweitens Lc durch die Erwähnung seiner Herkunft aus dem Heidentum darauf hindeutet, daß sein nachmaliges Tun und Treiben, welches auf eine gefährliche Annäherung an den heidnischen Kultus und heidnische Unsitte abzielte, nicht nur ein Abfall vom apostolischen

Christentum, sondern auch ein Rückfall in die Sünden seiner Jugend gewesen ist.

Es bleibt noch das Schlußwort an den Bischof von Pergamon auszulegen (2, 17), welches ebenso wie in den anderen Ansprachen allen 7 Gemeinden zu bedenken gegeben wird, aber doch dem Zustand der Einzelgemeinde angepaßt ist, an die Christus und sein Geist noch ein Wort von allgemeinerer Bedeutung richtet. Dem Sieger in dem Kampf mit dem bald als verführende, bald als angreifende Macht die Gemeinde bedrohenden Heidentum, welchen ehedem Antipas glorreich bestanden hat, und in welchem auch der Bischof von Pergamon für seine Person sich wacker gehalten, verheißt Jesus eine doppelte Gabe. Der verführerischen Einladung zur Teilnahme an götzendienerischen Festmahlen entspricht die Verheißung, daß der Herr dem, welcher jener Versuchung standhaft widersteht, von dem verborgenen Manna zu essen geben werde. Die bildliche Benennung als Manna bedeutet selbstverständlich eine Vergleichung der zukünftigen Gabe Jesu an den Sieger mit dem wunderbaren Nahrungsmittel, durch welches Gott das aus Ägypten erlöste und durch die Wüste ziehende Israel vor dem Hungertod bewahrte [86]). Zugleich aber wird die von Christus hier dem Sieger verheißene Gabe durch das Attribut *τοῦ κεκρυμμένου* gegensätzlich unterschieden. Dies kann sich nicht darauf beziehen, daß nach Ex 16, 33—35 Aaron beauftragt wird, einen Krug oder Korb mit Mannakörnern zu füllen und vor der Bundeslade niederzulegen [87]). Denn erstens geschah dies nicht zu dem Zweck, um das Manna als ein Mysterium den Blicken des Volkes zu entziehen, sondern es sollte im Gegenteil als ein sichtbares Denkmal der unverdienten Fürsorge Gottes für sein Volk dem damals lebenden Geschlecht und seinen Nachkommen dienen. Zweitens aber ist es undenkbar, daß die Geräte und sonstigen sichtbaren Erinnerungen an die Zeit des Wüstenzuges in oder bei der Bundeslade den Raub der Bundeslade durch die Philister (1 Sam 5—7, 12), oder gar die Eroberung Jerusalems zur Zeit Nebukadnezars überdauert haben sollten, zumal wenn der mit Manna gefüllte Korb oder Krug, wie schon die LXX (Ex 16, 33) zugedichtet hat, ein goldner war. Schon im AT wird das Manna in historischer und poetischer Darstellung als eine wunderbare Gabe Gottes beschrieben [88]), wie auch von Paulus, indem er es 1 Kr 10, 3 ein *πνευματικὸν βρῶμα* nennt.

[86]) Ex 16, 4—36; Num 11, 6—9; Deut 8, 3 u. 16; Ps 78, 23—25; 105, 40.

[87]) Ex 16, 33 „vor Jahweh" gleichbedeutend mit 16, 34 „vor dem Zeugnis" d. h. der Bundeslade. Nach der späteren Tradition, der auch Hb 9, 4 folgt, ist der Mannakrug zugleich mit dem Stabe Aarons und den Gesetzestafeln in die Lade gelegt worden. Cf A. Köhler, Biblische Gesch. d. AT's I, 255 f.; E. Riggenbach Bd XV², 241—247.

[88]) Ex 16, 4; Ps 78, 24 Brot, das Gott vom Himmel regnen ließ. Daneben Ps 78, 25 Brot der Engel, letzteres auch Ps 105, 40.

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß es nicht, ebenso wie jede aus dem Erdboden gewachsene Getreidefrucht zermalmt, gebacken oder gekocht worden sei (Ex 16, 23). Damit ist also auch noch nicht erklärt, warum das Manna, von welchem Jesus dem Sieger zu essen geben will, ein verborgenes genannt wird. Sowohl dieses Wort der Ap, als die Auffassung des Mannas als eines auf das hl. Abendmahl hinweisenden Typus bei Paulus (1 Kr 10, 1—11), findet ihre Erklärung nur in der Rede Jesu (Jo 6, 32—63), welche uns durch denselben Jo aufbewahrt worden ist, der die Ap aufgezeichnet hat. Die für die vorliegende Frage in Betracht kommenden Teile dieser Rede lassen sich so zusammenfassen (cf Bd IV^5, 336—368): „Nicht Moses hat dem jüdischen Volk seiner Zeit das wahre, allen Hunger stillende und ewiges Leben mitteilende Himmelsbrot gegeben, sondern Gott gibt es in der Gegenwart durch seinen in die Welt gesandten und Fleisch gewordenen Sohn allen denen, welche sich durch eine innerliche Einwirkung Gottes auf ihr Seelenleben zu Jesus ziehen und führen lassen. Diesen gibt Jesus einen Anteil an seinem eigenen menschlichen Leben, indem er ihnen sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken gibt. Dies kann jedoch erst geschehen, nachdem er in die himmlische Welt, aus der er in die irdische Welt gekommen, zurückgekehrt ist. Durch seine Erhöhung zum Himmel ist er aber auch vor Menschenaugen verborgen, wie er es vor seiner Menschwerdung gewesen ist (Jo 6, 60—63 cf Kl 3, 1—4). Die Mitteilung dieses wahren Mannas oder „Lebensbrotes" an seine Gläubigen (Jo 6, 35. 48. 54) vollzieht sich stufenweise. Die erste Stufe bildet das von Jesus gestiftete Abendmahl der christlichen Gemeinde. Dies ist der feste Kern der Rede von Jo 6, cf 1 Kr 10, 3—21; 11, 23—27. Die zweite Stufe, von welcher Ap 2, 17; 14, 13 und unter anderem Bilde Ap 2, 7 die Rede ist, erreichen die Gläubigen bei ihrer Wiedervereinigung mit ihrem zum Himmel erhöhten Heiland, cf 2 Kr 5, 1—8; Phl 1, 21—23, die dritte Stufe bei der Wiederkunft Christi Ap 2, 27; 3, 3—6; 6, 9—11; 7, 3—17; 20, 4—5 cf 1 Kr 15, 23^b; 2 Kr 5, 10; 1 Th 4, 13—18; Lc 22, 15—19 und alle die Stellen, an denen wie Ap 19, 7—9 die endgiltige Wiedervereinigung Jesu mit der Gemeinde der Gläubigen durch Auferstehung der gläubig und selig Gestorbenen und leibliche Verklärung der seine Parusie Erlebenden unter dem Bilde der Hochzeit dargestellt wird. So vor allem in den Reden Jesu selbst, andeutend aber auch mehrmals bei Pl [89]).

[89]) Mt 9, 15; 22, 2—14; 25, 1—12; Mr 2, 19f.; Lc 5, 34f. (Jo 3, 29); 2 Kr 11, 2; Eph 5, 25—29. Es wird kaum der Erinnerung bedürfen, daß Pl, oder wen man sonst für den Vf des sogenannten Epheserbriefes (cf m. Einl. I^3, 342—350) halten mag, kein Wort in Abhängigkeit von der Ap geschrieben haben kann. Pl, der Kl 3, 16 den Wunsch und die Mahnung an eine junge Gemeinde ausspricht, daß das Wort Christi in ihren Gottes-

Während die Verheißung der Speisung mit dem wahren Himmels- und Lebensbrot sich auf den Widerstand der Christen gegen die verführerische Wirkung des sie umgebenden Heidentums bezieht, bezieht sich die v. 17b folgende zweite Verheißung auf den Kampf mit dem die Christen verfolgenden und gewaltsam unterdrückenden Heidentum. Das Bild der kleinen weißen Steintafel, auf welcher ein neuer Name geschrieben steht, kann jedenfalls nicht von dem in Athen lange Zeit üblich gewesenen Scherbengericht (*ὀστρακισμός*) entlehnt sein[90]). Damit, daß es sich um einen Siegespreis handelt, den der Pergamener Antipas bereits empfangen hat, ist auch schon dem Ausleger der Weg zur richtigen Deutung von 2, 17b gewiesen, welche ich zuerst bei Arethas finde[91]), unter den Auslegern der neueren Zeiten m. W. zum ersten Mal wieder bei Grotius, der sich auf Arethas beruft[92]). Wie Paulus mehr als einmal und vereinzelt auch andere Autoren des NT's von den nationalen Wettspielen der Griechen Bilder entlehnt haben zur Veranschaulichung des Kampfes um die eigene Seligkeit, der jedem Christen obliegt, so auch Johannes[93]). Bei den altberühmten und

diensten reichlich Raum finde, hat sich bekanntlich bei seiner Verwertung von Worten Jesu durchaus nicht auf einen der uns erhaltenen Typen evangelischer Tradition, sei es auf Lucas oder Matthaeus beschränkt. Cf z. B. 1 Th 4, 15—17; 1 Kr 7, 10. 25; 15, 3—11; AG 20, 35.

[90]) Bei diesem gaben alle stimmberechtigten Bürger ihre Stimme ab durch Abgabe einer mit dem Namen eines unbeliebten und ihnen verdächtigen Mitbürgers beschriebenen Scherbe an die mit der Leitung der Handlung betrauten Beamten, und es mußte die Zahl der für die Verbannung des Mannes Stimmenden mindestens 6000 betragen, um Erfolg zu haben (cf Plutarch, Vitae par., Aristides 7, wo auch die bekannte Anekdote von dem Bauern, welcher ohne den Aristides von Angesicht zu kennen, diesen bat, auf seine Scherbe den Namen Aristides zu schreiben). Nach Ap 2, 17 ist es Christus allein, der den weißen Stein dem siegreich aus dem irdischen Leben scheidenden Christen darreicht. Dort handelt es sich um eine Strafe oder doch um einen dem davon Betroffenen sehr unangenehmen Ausdruck des Mißfallens seiner Mitbürger, hier um einen Gnadenlohn und Siegespreis.

[91]) Migne 106 col. 537 = Cramer Cat. VIII, 210 *τοῦτο δέ, τὴν λευκὴν ψῆφον, τὴν ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς θεάτροις καὶ τοῖς σταδίοις ἀγωνιζομένων γνώριμον οὖσαν τοῖς νικῶσι παρεχομένην, ἐνταῦθα τέθεικεν.* Davon noch nichts bei Andreas, dem Arethas sich in bezug auf das *ὄνομα καινόν* im Sinne von 1 Kr 2, 9 anschließt. Der Text des Andreas ist aber in bezug auf Vollständigkeit unsicher überliefert. Cf auch Delitzsch I, 25.

[92]) Grotius II, 1144. Die dortige Berufung auf „Justinus ad Zenam" beruht auf Irrtum, ist bei Otto, Justini opp. III^3, 66—99 nicht zu finden, auch in keiner anderen pseudojustinischen Schrift. Weniger klar redet er über den neuen Namen, geradezu verwirrend auch Vitringa z. St.

[93]) 1 Kr 9, 24—27; Phl 3, 14; 1 Tm 6, 12; 2 Tm 4, 6—8, auch 2 Tm 2, 5 im Anschluß an das verwandte Bild vom Kriegsdienst 2 Tm 2, 4; Eph 6, 11—17. Es lohnt sich vielleicht die einzelnen Elemente dieser Bildreden zusammenzustellen und dabei die weniger deutlichen Stellen einzuklammern: 1) Zu *ἀγών* 1 Tm 6, 12 *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως* (cf 1 Tm 4, 10; 1 Th 2, 2) 2 Tm 4, 7 *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι*, Hb 12, 1 *τρέχωμεν*

zur Zeit der ntl Schriftsteller noch in Blüte stehenden griechischen Festspielen und ebenso bei denen, die von Kaisern oder diesen zu Ehren in Rom und in den Provinzen veranstaltet wurden, bestanden die Siegespreise, welche der Leiter der Festspiele, der unter Umständen auch der Veranstalter derselben war (*ὁ ἀγωνοθέτης*), verlieh, nicht nur in Lorbeerkränzen und Palmzweigen (s. A 93), sondern auch in Wertgegenständen und Geldspenden[94]). Da die Stadtgemeinden, deren Bürger bei den großen nationalen Festspielen einen Preis gewonnen hatten, sich dies zu einer besonderen Ehre rechneten, pflegten sie dies den Mitbürgern, die auf diese Weise zum Ruhm ihrer Vaterstadt beigetragen, bei ihrer Heimkehr durch Ehrenbezeugungen aller Art, besonders auch durch einmalige oder lebenslänglich ihnen verliehene Spenden zu vergelten[95]). Nach Plutarch (Vita Solonis c. 23) hat schon Solon in seiner Gesetzgebung verordnet, daß dem Sieger in den isthmischen Spielen 100 Drachmen, dem in den olympischen Spielen 500 Drachmen gegeben werden sollen. Daraus ergab sich von selbst die Notwendigkeit, daß der Agonothet dem heimkehrenden Sieger eine Beglaubigung seines Sieges geben mußte, welche dem festlichen Anlaß entsprechend in einer dauerhaften und künstlerischen Form, nämlich in einer kleinen aus weißem Stein hergestellten Tafel bestand, auf welcher der Name des Siegers

τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα (cf Kl 4, 12; Lc 13, 24; Jo 18, 36). 2) *δρόμος* und *τρέχειν* 2 Tm 4, 7; AG 13, 25 (vom Täufer); 20, 24, *τρέχειν ἐν σταδίῳ* 1 Kr 9, 24. 26, *τρέχειν ἀγῶνα* Hb 12, 1 [schon vorher vollständig] (Gal 2, 2; 5, 7; Phl 2, 16). 3) *πυκτεύω* (1 Kor 9, 26). 4) *βραβεῖον* 1 Kr 9, 24; Phl 3, 14 (*βραβεύειν* den Sieg behalten Kl 3, 15). 5) *στέφανος* 1 Kr 9, 25; 2 Ti 4, 8; Jk 1, 12; 1 Pt 5, 4; Ap 2, 10; 3, 11; 6, 2 (von diesem lebendigen Kranz völlig verschieden der goldene Kranz Ap 4, 4. 10; 9, 7 etc. cf die Zusammenstellung eines goldenen Kranzes mit einem solchen aus grünen Lorbeerzweigen 1 Mkk 13, 37). 6) *φοινιξ* Palme, Palmzweig Ap 7, 9, dafür *βαΐα τῶν φοινίκων* Jo 12, 13 cf Bd IV[b], 509 A 21. — Einigermaßen gehört hierher auch das uneigentlich gemeinte *θηριομαχεῖν* 1 Kr 15, 32.

[94]) Cf die Artikel „Agones“ von P. J. Meier und „Agonothetes“ von Reisch in Pauly-Wissowa RE. I, 836—867 und 870—877, besonders S. 847 u. 872.

[95]) Vitruvius de Architectura lib. IX in. ed. Rose et Müller Strübing: *Nobilibus athletis, qui Olympia, Pythia, Isthmia, Nemea vicissent, Graecorum majores ita magnos honores constituerunt, ut non modo in conventu stantes cum palma et corona ferant laudes, sed etiam quum revertantur in suas civitates, cum victoria triumphantes quadrigis in moenia et in patrias e reque publice perpetua vita constitutis vectigalibus fruantur.* — Eusebius gibt in seiner Chronik (ed. Karst, 1911, deutsch nach dem Armenischen S. 90—103) eine lückenlose Namenliste der Sieger im Stadium von Olympia mit Angabe ihrer Heimat, vom Anfang der Olympiadenrechnung bis zur Zeit des „Antoninos Sohnes des Severos“ (S. 90, 33) d. h. des Kaisers Caracalla (a. 211—217) oder nach der genaueren Angabe am Schluß S. 103, 16—28 noch 2 Olympiaden darüber hinaus. Nach solch einer amtlichen Liste, die aber wohl nachträglich von teilweise ausführlichen Erläuterungen zu den einzelnen Olympiaden begleitet war (s. Olymp. 176. 211), müssen die Marken für die heimkehrenden Sieger angefertigt worden sein.

eingegraben war. Diesem Täfelchen entspricht die ψῆφος λευκή, welche Christus dem Sieger im Kampf gegen die Lockungen und die Drohungen des Heidentums verleihen wird. Der Christus ist der Agonothetes, welcher jedes Glied seiner Gemeinde durch das Ev zu diesem Kampf aufgerufen und verpflichtet hat (cf 1 Tm 6, 12). Das Gegenstück dieses Bildes entspricht demselben vor allem auch darin, daß auf dieser Tafel ein Name geschrieben steht und zwar ein Name des Siegers, dem die Tafel eingehändigt wird, wenn er die Heimkehr antritt. Darin aber weicht der Antitypus von dem hier als Typus verwendeten Vorgang des weltlichen Lebens ab und wird seiner Bedeutsamkeit halber in der Form eines zweiten und neuen Objekts zu δώσω αὐτῷ hinzugefügt. Während auf der Tafel, welche der Agonothet in Olympia dem Sieger einhändigt, der bisher von demselben geführte Eigenname mit Hinzufügung des Namens seiner Heimat geschrieben steht, will Christus dem Sieger einen neuen auf die Tafel geschriebenen Namen geben, den niemand kennt außer dem, der ihn empfängt[96]). Der Gedanke und auch der Ausdruck findet seinesgleichen Jes 62, 2 f, ähnlich auch Jes 65, 15, und soll an diese Stellen erinnern. Jahweh ist es nach der glaubwürdigeren Auslegung, der an der ersteren Stelle der Stadt Jerusalem und ihrer Bevölkerung verheißt, er wolle nicht schweigen und untätig bleiben, bis er sie dahin gebracht, daß ihre Gerechtigkeit und ihr Heil wie eine Fackel brennen werden, so daß die Heidenvölker und ihre Könige ihre Gerechtigkeit und Herrlichkeit sehen und sie nennen werden[97]) mit einem neuen Namen, welchen der Mund Jahwehs bestimmen wird. Wesentlich dasselbe wird Jes 65, 16 den auserwählten Knechten Jahwehs verheißen: mit einem „anderen" Namen, als den man ihnen bis dahin gab, wird man sie nennen, und mit diesem anderen Namen, als einem heiligen, wird man segnen und bei diesem Namen wird man schwören. Auch Ap 2, 17 wird nicht gesagt, daß der neue Name auch dann noch, nachdem Christus denselben, auf eine weiße Tafel geschrieben, dem Sieger gegeben hat, für alle anderen Menschen ein Geheimnis bleiben werde. Οὐκ οἶδεν ist und bleibt eine präsentische Aussage[98]), die nichts anderes bedeutet, als daß

[96]) Nicht Christus selbst will diesen neuen Namen auf die Tafel schreiben. Das tut ja auch der Agonothet von Olympia nicht, sondern überläßt dies einem sachkundigen Steinmetzen. So fehlt es auch Gott und Christo nicht an dienstbaren Geistern zur Verwirklichung seines Willens an den Gläubigen auf den verschiedenen Stufen des Weges zu ihrer Beseligung (Hb 1, 14). Cf die ähnlichen Bilder von der Versiegelung Ap 7, 2 ff. und der Bekleidung mit weißen Gewändern Ap 3, 5; 6, 11.

[97]) Oder „man wird dich (Zion oder Jerusalem) nennen" usw.

[98]) Das ἔγνω des Text. rec. ist eine Erfindung des Erasmus. In seinem Cod. fehlen die Worte ὁ οὐδεὶς — λαμβάνων cf Delitzsch I, 25; II, 10. Auch das Praes. λαμβάνων, nicht zu verwechseln mit ὁ λαβών, entscheidet für die richtige Auslegung.

in der Gegenwart niemand diesen Namen kennt, also auch niemand ihn nennen kann. Auch der, welcher ihn dereinst von Christus empfangen wird, kennt ihn vorher noch nicht, oder kennt ihn vorher doch nicht so, wie er erkannt sein will (cf 1 Kr 13, 12). Der einzige wesentliche Unterschied zwischen der Weissagung im zweiten Jesajabuch und Ap 2, 17^{b} besteht darin, daß dort von der zu ihrem Gott wieder bekehrten und erlösten Volksgemeinde Israel die Rede ist, wie sie am Ende der Geschichte beschaffen sein, und welche Stellung sie dann zu den übrigen Völkern der Menschheit einnehmen wird, hier dagegen von dem einzelnen Gliede der Gemeinde Jesu, welches an dem Tage seines Sterbens aus dem Kampf in der Welt, der ihm verordnet ist, als Sieger zu seinem Erlöser heimkehrt. Wie der neue Name, welchen Israel am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs von Gott empfangen wird, ein Ausdruck der Eigenart und des besonderen Berufs dieses Volkes ist, so soll auch der neue Name, den der einzelne Christ am Ende seines Lebens von Christus empfangen wird, wenn er als Sieger zu seinem erhöhten Herrn kommt, ein wahrer und klarer Ausdruck dessen sein, was dieser einzelne Mensch nach dem Willen Gottes, der ihn geschaffen hat, und Christi, der ihn erlöst hat, und des Geistes, der dieses Wort den 7 Gemeinden zuruft, sein sollte, aber solange er im Kampf des irdischen Lebens stand, nie völlig geworden ist [99]). Die Gemeinde der Seligen im Himmel gleicht ebensowenig wie die Gemeinde der Gläubigen auf Erden einer Herde gleichförmiger wilder oder ge-

[99]) Es wird kaum der Erinnerung bedürfen, daß Worte des Pl wie Gl 3, 28 nichts anderes bedeuten, als die Sätze, welche Verwahrung einlegen gegen die Vorstellung, daß Gott in Austeilung seiner Gaben und seiner Strafen parteiisch verfahre cf Rm 2, 6—11; 10, 12; Eph 5, 5—9; Kl 3, 22—25. — Entbehrlich wird auch eine umständliche Widerlegung von solchen Deutungen sein, wie die von Victorinus p. 38, 5: *„novum nomen" christianum est* (32, 8) oder vollends die nicht deutlich davon zu unterscheidende von Grotius: *nomen filii dei in sensu evangelico*, die auch Vitringa p. 94 a. E. unter Berufung auf Grotius und Coccejus sich aneignet. Es genügt die Erinnerung daran, daß bekanntlich der Name Christi in der von *Χριστός* abgeleiteten Form *Χριστιανοί* oder *Χρηστιανοί* schon um d. J. 40, also etwa 55 Jahre vor Abfassung der Ap von der heidnischen Bevölkerung Antiochiens auf alle an Jesus als den Messias und Gottessohn Gläubigen übertragen wurde (AG 11, 26 Bd V^{3}, 368—378. 656. 867—870), und sich rasch unter den Nichtchristen verbreitete (AG 26, 28; Tac. ann. XV, 44 in bezug auf die Zeit Neros *quos vulgus Christianos appellabat*; *auctor nominis ejus Christus* etc.; Plin. ad Trajanum 96. 97), bald aber auch von den Christen angeeignet wurde. Schon 1 Pt 4, 15 ist auf dem Wege dahin; dem Antiochener Ignatius ist sie sehr geläufig samt den Weiterbildungen *Χριστιανισμός, χριστόνομος, χριστομαθία, χριστοφόρος*. Einem Christen oder überhaupt einem sündhaften Menschen den Namen des Sohnes Gottes Jesu Christi als seinen eigenen Namen zu geben, wäre eine Lästerung gewesen. Nur dem Antichristen der Endzeit und seinen Vorläufern ist eine solche Ehre von ihren Verehrern erwiesen worden. Es ist also auch undenkbar, daß Jo eine darauf abzielende Weissagung Jesu in den Mund gelegt haben sollte.

zähmter Tiere, sondern sind eine Genossenschaft unterschiedlicher Personen von mannigfaltigen Gaben und Aufgaben. Wenn sie im Kampf des irdischen Lebens an manchem Tage unter der doppelten Last ihres besonderen Berufes und ihrer menschlichen Schwachheit seufzen, sollen sie um so mehr ihren Blick auf den Tag richten, an welchem der Herr nach seiner Verheißung diese beiden Lasten von ihnen nehmen wird, dann werden sie lernen, statt zu klagen, mit Sehnsucht, aber auch in gläubiger Hoffnung mit Tersteegen zu sprechen: „Wann kommt die Zeit, daß ich dir ganz geweiht, zum heilgen Schmuck bereit, als Sieger danke“!

4. Die Ansprache an den Bischof der Gemeinde in Thyatira.

Die Übersetzung möge auch hier mit Angabe der sachlich bedeutsamen Varianten[1]) voranstehen:

(*v. 18*) „*Dem Engel der Gemeinde in Thyatira schreibe: Dies sagt der Sohn Gottes, der seine Augen hat wie eine Feuerflamme und seine Füße sind gleich einem kupfernen Kessel* (*oder Topf*[2])) (*v. 19*): *Ich kenne deine Werke und* (*deine*) *Liebe und* (*deinen*) *Glauben und* (*deine*) *Dienstleistung und* (*deine*) *Ausdauer und* (*weiß, daß*) *deine letzten Werke reichlicher sind, als die ersten.* (*v. 20*) *Aber ich habe gegen dich*[3]), *daß du dein Weib*[4]) *die Isebel gewähren*

[1]) Dahin gehört nicht das Schwanken in v. 18, welches jedoch als Beispiel für die Art der weiterhin nicht berücksichtigten Varianten hier verzeichnet werden möge. Hinter *ἀγγέλῳ* haben ℵPQ, meiste min von 1 an, auch met *τῆς ἐν Θ. ἐκκλησίας*, ebenso sah kop $sy^{1.2}$ (nur daß diese Versionen ein *τῷ* vor *τῆς* vorauszusetzen scheinen), Epiph. haer. 51, 33 (Holl p. 308, 3), Andreas, Arethas; dagegen die Aloger bei Epiph. l. l. (Holl p. 306, 25) *τῆς ἐκκλ. τῆς ἐν Θ.*, C *ἐν Θ. ἐκκλ.* ohne *τῆς*, aber auch ohne *τῷ* vor *ἐν Θ.*, auch vg nur *angelo Thyatirae ecclesiae*, A *τῷ ἐν Θ.* ohne *τῆς* und ohne *ἐκκλησίας*. Vielleicht hat A allein das Ursprüngliche unvermischt erhalten.

[2]) Abgekürzte Wiederaufnahme von 1, 15 ohne das *ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένῳ*.

[3]) Hinter *κατὰ σοῦ* + *πολύ* ℵ, wenige min, Cypr. ep. 55, 22, andre Hss der altlat. Bibel z. B. Ticonius nach Spicil. Cas. (Vogels p. 179) *multa*, daneben auch *multum* Gigas, Primasius, syr^1 + *ὀλίγα* min 1, dahinter verstümmelt (s. Delitzsch I, 26; II, 10), *pauca* vg sixt. = clem, *ὀλίγον* Andreas (?), Arethas. Letzteres ist offenbar eine Entlehnung aus Ap 2, 14 und nachträglich ins Gegenteil geändert, beides schon darum gleich verwerflich und nicht bestätigt durch ACPQ und alle vorher nicht genannten Zeugen z. B. Tert. pud. 19 p. 262; m (Origenes?); Epiph. haer. 51, 33 (Holl p. 308, 7), beste Hss der vg, sah kop sy^2 etc. — In freier Reproduktion Cassiodor p. 205 *nonnulla*.

[4]) Abzusehen ist von so nachlässigen Citaten wie dem bei Epiph. haer. 33, 6—7 (om. *καὶ ὑπομονήν*, sodann hinter *τὴν γυναῖκα* ohne *σοῦ*) in willkürlichster Wortstellung *Ἰέζαβελ ἀπατᾶν τοὺς δούλους μου, λέγουσαν ἑαυτὴν προφῆτιν, διδάσκουσαν φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεύειν*. Auch dem Tertullian tut man Unrecht, indem man aus seiner freien Wiedergabe dieser Stelle, anfangs in indirekter Rede und auch weiterhin in eigener Wort-

lässest, welche sagt, sie sei ein Prophet, und lehrt und verleitet meine Knechte, Unzucht zu treiben und Götzenopfer zu essen.

---

wahl, unvorsichtige Schlüsse zieht. Er schreibt (pudic. 19 CSEL I, 262): *ubi* (nach dem Zusammenhang *in Apocalypsi*) *ad angelum Thyatirenorum spiritus mandat, habere se adversus eum, quod teneret mulierem Jezabel, quae se propheten dicit et docet atque seducit servos meos ad fornicationem et edendum de idolothytis. Et largitus sum illi temporis spatium ut paenitentiam iniret, neo vult eam inire nomine fornicationis. Ecce dabo eam in lectum et moechos ejus cum ipsa in maximam pressuram, nisi paenitentiam egerint operum ejus.* Das *tenere mulierem* ist doch nicht eine Übersetzung des im Text überlieferten *ἀφιέναι γυναῖκα*, sondern selbst ein frei geschaffener Ausdruck eines ganz anderen Gedankens. Denn während dies nach der hier allein zuverlässigen ältesten lat. Übersetzung (Cypr. ep. 55, 22 *sinis docere* etc., ebenso Tych. Prim. cf auch vg *permittis*) nichts anderes heißen kann, als „gewähren lassen", heißt *tenere mulierem* „ein Weib festhalten" oder „bei sich behalten". Dies aber setzt voraus, daß dieses Weib ihm schon angehört hat, ehe sie als falsche Prophetin oder als falscher Prophet andere zur Unzucht und zum Genuß von Götzenopfern angeleitet hat. Was diesem in v. 19 so außerordentlich hochgepriesenen *ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας* zum Vorwurf gemacht wird, ist dies, daß er dieses Weib nicht als eine *πόρνη* von sich gestoßen und in den Bann getan, sondern schon längere Zeit als sein Eheweib bei sich behalten hat. Wo anders aber soll Tertullian diese Deutung gewonnen haben, als aus einem *τὴν γυναῖκα σου* in seiner Vorlage? Als Lateiner braucht er es ebensowenig zu schreiben, wie hinter *filius* in einem Satz, worin vom Vater desselben die Rede ist. Im Unterschied von Epiphanius setzt er sein Citat bis zu dem *τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς* in v. 22 fort. Sie ist also nicht eine *πόρνη*, sondern eine Ehebrecherin. Mit wem aber soll sie in der Ehe gestanden haben, ehe sie dieselbe brach, als mit dem angeredeten *ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας*? Von nebensächlicher Bedeutung ist, daß Tert. *μετ' αὐτῆς* in v. 22 offenbar nicht mit *μοιχεύοντας*, sondern als Objekt mit *dabo eam . . . cum ipsa in maximam pressuram* verbindet. Ob das richtig sei, ist fraglich (s. weiter unten). Sicher aber ist, daß ein sprachlich so gewandter Lateiner wie Tert. *moechos cum ipsa* nicht für eine Übersetzung von *τοὺς μετ' αὐτῆς μοιχεύοντας* ausgeben konnte. Man darf auch daran erinnern, daß *moechus* statt des lat. *adulter* den römischen Komödiendichtern geläufig ist, und daß *mulier* auch in der engeren Bedeutung Ehefrau allgemein gebräuchlich ist. Ob man wie Cyprian ep. 55, 22 *uxor*, oder wie Tert., der noch keine lat. Bibel in Händen hatte, *mulier* als Übersetzung von *γύνη* bevorzugt, ist Geschmackssache. — Nicht nur für Tert.'s Verständnis, sondern mittelbar auch für seinen Text der Ap ist auch noch von Wichtigkeit, c. Marc. IV, 5 p. 430, 18: *Habemus et Iohannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Iohannem stabit auctorem.* Unter *ordo episcoporum* ist, wie man aus Tert. praescr. 32 sieht, eine schriftlich vorliegende Liste der Bischöfe von der Zeit der Apostel an zu verstehen. Als Beispiele werden praescr. 32 der von Petrus ordinirte Clemens von Rom und der von Johannes ordinirte Polykarp von Smyrna genannt. Die Berufung auf das in der Ap vorliegende Zeugnis für den *ordo episcoporum* in den von Johannes großgezogenen Gemeinden kann sich nur auf Ap 1, 4—3, 22 und, was Polykarp anlangt, nur auf Ap 2, 8—11 gründen. Damit ist bewiesen, daß Tert. zur Zeit der Abfassung des Werkes gegen Marcion und der Schrift de praescriptionibus adv. haereticos unter den 7 Engeln der asiatischen Gemeinde nicht Engel, sondern Bischöfe verstanden hat. Daß er jemals anderer Meinung gewesen sei, läßt sich nicht nachweisen.

(v. 21) Und ich habe ihr Zeit gelassen, daß sie sich bekehre, und sie will sich nicht bekehren von ihrer Unzucht. (v. 22) Siehe, ich werfe sie aufs (Kranken-) Lager und die, welche mit ihr Ehebruch treiben, in große Bedrängnis, wenn sie sich nicht bekehren von ihrem (der Isebel) Tun [5]*). (v. 23) Und ihre Kinder werde ich durch eine*

Der Schein des Gegenteils (s. oben S. 281) ist also als irreführend erwiesen, und die Vermutung, daß Tert. ebenso wie Irenaeus dies als selbstverständlich vorausgesetzt hat, hat sich bestätigt. Das fast ausschließlich bezeugte *ἀφεῖς* ist aus *ἀφίεις* zusammengezogen und von dem unklassischen *ἀφίω* = *ἀφίημι* abgeleitet cf Ap 11, 9 *ἀφίουσιν*, Mr 1, 34 *ἤφιεν*, Ex 32, 32 *ἀφεῖς*, Neh 9, 17 *ἀφίων* cf Blaß, Ntl. Gramm.[2] S. 52. Nur in wenigen min durch *ἀφῆκας* oder *ἀφίης* ersetzt, von Erasmus, in dessen Vorlage (min 1) *ὅτι ἀφεῖς* ausgefallen ist, nach der vg *ἐᾷς* eingesetzt | *γυναικα σου Ιεζ.* Q, meiste min, darunter auch m (p. 7, was nicht dadurch verdächtigt werden darf, daß der Scholiast es unberücksichtigt läßt und p. 28 bemerkt: „Erwäge, ob nicht der Name der Isebel der Meinung und Ketzerei der Nikolaïten entspricht, weil die Betätigungen jener Meinung sich an die Isebel anschließen . . . Daher hat er [Jo als Vf oder Christus als der Redende] sie auch in Rücksicht auf ihre Leidenschaftlichkeit und ihr weibisches Wesen ein Weib genannt)", ferner Andr (?), Areth., Tertullian (s. vorstehenden Nachweis), Cypr. ep. 55, 22; Primasius (ed. Haußleiter Forsch IV, 88), sy[2]; *γυν. σου την A*; *γυν. ταυτην Ιεζ.* sah (geschr. *EIEZABEA TAI* nach Budge und griech. bei Goussen p. IV. Das Fehlen des Demonstrativs *TAI* im Text bei Goussen p. 6 muß daher Druckfehler sein); *γυν.* ohne *σου* ℵCP, wenige min, Epiph. 1. 1., Tych (Vogels S. 179. 183. 195), gigas, vg, kop, sy[1] | *η λεγουσα* ℵ*AC, wurde wegen der Inkongruenz hinter *την γυναικα*, die aber echt johanneisch ist (cf Ap 1, 6; 3, 12 etc.), oft in *την λεγουσαν* geändert P, Korrektor von ℵ, oder *ἡ λεγει* Q, meiste min Andr. Areth. | *αυτην* ℵQ, *εαυτην* ACP | *προφητην* PQ, wenige min, auch m, sah kop (beide nach ihrer Schreibweise ohne Unterscheidung der Casus des griech. Wortes), vg (*propheten*), so aber auch schon Tert. pud. 19 p. 262, 2 und gigas; ferner Cypr. ep. 55, 2 p. 639, 19; Tychon. (bei Vogels p. 183); Primas. (Haußleiter p. 88, 3), die 3 letztgenannten jedoch nicht ohne Varianten z. B. Tychon. l. l. *prophetem*, p. 193 *prophetissam*, dieses auch als v. l. bei Primas. Nur *prophetissam* entspricht dem bei den Griechen stark bezeugten *προφητιν* ℵ (korrigirt aus *προφητειαν* mit *ειναι* dahinter) AC, meiste min, Epiph. haer. 51, 33 (dasselbe wenige Zeilen später von der montanistischen Prophetin Prisca oder Priscilla). Das äußerst kühne masc. *propheten* neben *γυναικα Ιεζ.* bei Tert. gig. vg kann nicht aus der Neigung zur itacistischen Aussprache des griech. *η* erklärt und dadurch verdächtigt werden. Denn Tert. kennt und gebraucht die unzweideutigen Feminina (resurr. carn. 11 *prophetidem Priscam*, praescr. haer. 51 *prophetissam*), ebenso vg Lc 2, 36 *Anna prophetissa* cf LXX u. vg Ex 15, 20; Judc 4, 4; Jes 8, 2. — Mit der angegebenen LA erster Hand des ℵ cf die Paraphrase Cassiodors p. 204 *congregatio ipsius* (sc. episcopi) *quae ex magna parte fornicata cum pravis est et nomen vult habere prophetiae, quae Hiezabel debet potius nuncupari* etc.

[5]) v. 22 *βαλλω* AC, meiste min, Andr. Areth., sy[1.2], Cypr. ep. 55, 22; Prim., fuld. amiat., *βαλω* (= *βαλῶ*) PQ, wenige min, auch m, ferner ℵ[c] (aus sinnlosem *καλω* von der 1. Hand korrigirt), sah kop Tert. (*dabo*) gig *mittam* etc. | *κλινην*: nur A *φυλακην* aus Ap 2, 20 | *εργ. αυτης* ℵCPQ, m meiste min, Tert. gig vg (beste Hss), sah (Budge p. LXVI u. Randbemerkung von Goussen p. 7), sy[2], (der Sache nach auch Prim., der hinter dem Sing. *poenitentiam egerit* fortfährt *ab operibus suis*), *εργ. αυτων* A, einige min, Cypr., vg.

Seuche töten; und alle Gemeinden werden erkennen, daß ich der bin, der Nieren und Herzen erforscht, und werde einem jeden von euch vergelten nach eurem Tun. (*v. 24*) *Euch übrigen aber in Thyatira, sage ich, allen, die diese Lehre nicht haben, welche nicht, wie sie* (*jene*) *sagen, „erkannt haben die Tiefen des Satans“: ich werfe auf euch keine andere Last*[6]. (*v. 25*) *Haltet jedoch fest, was ihr habt, bis ich kommen werde*[7]. (*v. 26*) *Und wer da siegt und meine* (*d. h. die von mir gebotenen*) *Werke bis zu Ende beobachtet, dem werde ich Macht über die Heidenvölker geben,* (*v. 27*) *und der wird sie mit eisernem Stabe weiden, wie man die irdenen Gefäße zerschlägt, so wie ich von meinem Vater* (*solche Vollmacht*) *empfangen habe.* (*v. 28*) *Und ich werde ihm den Morgenstern geben.* (*v. 29*) *Wer ein Ohr hat, soll hören, was der Geist den Gemeinden sagt*“

Der Überbringer des großen Briefes an die 7 Gemeinden, der bis dahin sich auf dem Wege von Ephesus über Smyrna nach Pergamon nahe an der Westküste zu halten hatte, soll in dieser Richtung nicht weiter nach Troas gehen, obwohl sich dort seit beinah 40 Jahren eine Christengemeinde befand (2 Kr 2, 12; 2 Tm 4, 13; AG 20, 5—12). Warum diese Gemeinde, obwohl ihr Wohnsitz damals zur Provinz Asia gehörte, nicht den 7 Gemeinden beigezählt wird, an welche je eine besondere Ansprache gerichtet wird, ist nicht mit Sicherheit anzugeben. Es scheint jedoch, daß Troas ebenso wie das sehr nahe bei Laodicea (Ap 3, 14—22) gelegene Hierapolis von Jo von vornherein nicht in den Bereich seiner apostolischen Arbeit gezogen worden war, weil dort ein anderer Mann aus dem Kreise der Apostel und Evangelisten eine der seinigen gleichartige Tätigkeit entfaltet hatte (s. oben S. 30 A 61; S. 81 ff.). Jo wird wie Pl (2 Kr 10, 15) das *καυχᾶσθαι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις* seit seiner Übersiedelung nach Ephesus gemieden haben. Anstatt weiter nach Norden zu greifen, wendet sich der große Brief an den Engel der Gemeinde in dem etwa 60 km (Luftlinie) südöstlich von Pergamon gelegenen Thyatira[8]. Auch inhaltlich schließt sich diese 4. Ansprache

[6]) v. 24 *βαλλω* ACP, meiste min, Andr. Areth., sy^{2}, Vict. p. 38, 12 (von Hier. p. 39, 13 nicht geändert), vg gig, m u. einige min, sah kop, sy^{1} (cf zu v. 22).

[7]) v. 25 *αν ηξω* ℵACP m, meiste min, sah kop, syr$^{1.2}$, Vict. Prim. gig vg, *αντιξω* Q, einige min, Randnote von sy^{2}.

[8]) Die einzig richtige Namensform ist (*τὰ*) *Θυάτειρα* cf Polyb. XVI, 1, 7 u. XXXII, 26, 10 *ἐπὶ Θυατείρων*. Strabo XIV, 646 *εἰς Θυάτειρα*. Derselbe sagt XIII, 625 in Beschreibung des Weges von Pergamon nach Sardes (den auch der Überbringer der Ap zu gehen hatte) *βαδίζουσιν ἐπὶ Σάρδεων πόλις ἐστὶν ἐν ἀριστερᾷ Θυάτειρα, κατοικία Μακεδόνων*. Für diese letzte Angabe liefert M. Clerc, De rebus Thyatirenorum commentatio epigraphica, Paris 1893, in seinem 2. Kapitel (p. 11—16) *De Thyatiris Macedonum Colonia* reichliche Belege aus dort gefundenen Inschriften. Für die Schreibung des Stadtnamens (*τὰ*) *Θυάτειρα* cf auch Plutarch, vita Solonis 25, 1; Ptolem. V, 3, 16 unter dem Titel *Λυδίας τῆς καὶ Μαιονίας πόλεις*) *Θυάτειρα*

an die 3. vorzüglich an. Denn auch hier ist es wiederum offenbar dieselbe Lehre und Lebenshaltung der Nikolaïten, von der schon 2, 6 und 2, 14f. die Rede war, obwohl sie hier nicht mit diesem Namen bezeichnet wird. Denn daß der Inhalt dieser Lehre 2, 14 mit den Worten *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*, hier in v. 20f. in umgekehrter Ordnung durch *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδολόθυτα* beschrieben wird, kann doch nur darin seinen Grund haben, daß in Thyatira die geschlechtlichen Verirrungen eine besonders abschreckende Gestalt angenommen hatten (v. 20—23). Dagegen spricht auch nicht, daß wir hier etwas Neues über die Gründe erfahren, womit diese Lehre und Praxis von ihren Lehrern und Anhängern gerechtfertigt wurde (v. 24); denn es konnte aus anderen Quellen nachgewiesen werden (s. oben S. 269ff.), daß mancherlei sehr bestimmte Kunde von der Lehre, sowie von den praktischen Forderungen und Folgerungen der Nikolaïten sich bis zum Ende des 3. Jahrhunderts lebendig erhalten hat, die nicht aus der Ap und den Andeutungen der AG über den antiochenischen Proselyten Nikolaos geschöpft, aber auch nicht aus der Luft gegriffen sein kann, sondern den Fortbestand der Sekte voraussetzt. Thyatira war eine ehemals zum lydischen Königreich bis zu dessen Einverleibung in das persische Reich gehörige Stadt, die nicht nur militärisch als Grenzfestung gegen die nördlich und östlich angrenzenden kleinasiatischen Staaten, sondern auch durch ihre Industrie und den daraus sich ergebenden Handel wirtschaftlich bedeutend war. Besonders blühte dort die Herstellung einer besonderen Art von Purpurfarbe und die Anfertigung von damit gefärbten Kleiderstoffen [9]). Dem Handel mit diesen und anderen Fabrikaten mußte die Ansiedelung von ausländischen Kolonisten in Thyatira förderlich sein. Schon im 3. Jahrhundert v. Chr. hatte diese lydische Stadt eine macedonische Kolonie (s. A 8). Die Vergleichung von AG 16, 14f. und Ap 2, 18 mit den griechischen Inschriften und Schriftstellern liefert uns den Beweis, daß sowohl Jo wie Lc ge-

---

μητρόπολις. Plinius V, 115 (Detl.) irrt grammatisch und orthographisch, indem er schreibt: *Thyatira adluitur Lyco.* — Warum Cassiodor (Complexiones ed. Sc. Maffeius a. 1721 p. 205), der am Rande die LA der vg anmerkt, im Text schreibt *ecclesiae quae est in Tyathir* und in der folgenden Paraphrase *episcopo ecclesiae Thyathyr*, mögen andere erklären.

[9]) Cf Clerc p. 93—95. 101—103. Über AG 16, 14ff., ebendort p. 94. Außerdem begnügt sich Clerc p. 79f. in bezug auf die Geschichte der Christengemeinde von Thyatira mit folgenden anfechtbaren Behauptungen, Voraussetzungen und Vermutungen: 1) daß die sämtlichen 7 Gemeinden der Ap von Pl gestiftet worden seien, 2) daß die Ap im J. 68 verfaßt wurde und 3) daß die Verbreitung stoischer Lehren in Thyatira dem Eingang des Christentums daselbst bahnbrechend vorangegangen sei. Die erste und die zweite These werden durch Berufung auf Renan begründet, die dritte durch zwei in Thyatira gefundene Grabschriften, in welchen ein Glaube an das Fortleben der menschlichen Seele im Himmel nach dem Tode mit deutlichem Bekenntnis zum hellenischen Pantheismus vereinigt ist.

wiß unabhängig von einander und auch nicht auf grund von heidnischen Berichten, sondern von persönlicher Erfahrung geschrieben haben, was wir bei ihnen lesen. Die erste Frau, welcher Pl nach seiner Landung in der macedonischen Hafenstadt Neapolis durch seine Predigt den Weg zum Christenglauben zeigte, war die Purpurhändlerin Lydia in Philippi. Im Kreise ihrer dortigen Bekannten wurde sie regelmäßig so nach ihrem Heimatland genannt[10]), und ihr Gewerbe läßt zunächst an das lydische Thyatira mit seiner macedonischen Kolonie denken, die Stadt der Purpurfärber und Fabrikanten von purpurnen Kleiderstoffen, die mit ihrer Ware einen ausgedehnten Handel trieben. Es zeigt sich auch hier wieder, daß Johannes in der Wiedergabe der in ekstatischem Zustand empfangenen Ansprachen Christi an die 7 Gemeinden festen Fußes auf dem Boden der Wirklichkeit steht. Ob Lydia auch ihre Stellung als Proselytin des Judentums aus ihrer Heimat mitgebracht oder ob sie erst in Macedonien, vielleicht bei Gelegenheit kaufmännischen Verkehrs mit der an Zahl, Wohlstand und Einfluß bedeutenden Judenschaft in der macedonischen Provinzialhauptstadt Thessalonich dazu gekommen ist, wird sich schwerlich entscheiden lassen[11]).

Bei dem Übergang zur Auslegung des Einzelnen in der 4. Ansprache drängt sich dem Leser sofort der scharfe Gegensatz auf zwischen dem drohenden Ton der Selbstbenennung Jesu in v. 18 und dem überaus wortreichen Lob, welches dem Vorsteher der Gemeinde gespendet wird in v. 19. Der wie eine Feuerflamme auflodernde Blick der Augen und die einem glühend heißen kupfernen Gefäß gleichenden Füße (cf 1, 14 f.) sagen an sich schon deutlich, daß der Redende im Begriff steht, seinem entbrannten Zorn Luft zu machen und Schritte zu tun, durch welche alles ihm Verhaßte, das ihm auf dem Wege liegt, getötet und vernichtet wird. Verstärkt wird diese Vorstellung noch dadurch, daß Jesus sich hier, und zwar nur an dieser einzigen Stelle der Ap, den Sohn Gottes nennt, während der dem Jo erschienene Jesus an der Stelle, woher die sämtlichen Selbstbenennungen an der Spitze der 7 Ansprachen genommen sind, vielmehr als ein ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου (1, 13)

[10]) Vgl. Bd V, 574. Es hätte dort auch daran erinnert werden sollen, daß die Bildung von Eigennamen aus Heimatsangaben bis in unsere Tage bei uns Deutschen ein volkstümlicher Brauch ist. Einen in Geldern geborenen Ackerknecht, Namens Johannes oder Johann, der seit vielen Jahren in der Grafschaft Mörs arbeitete, habe ich in meiner Jugend von seinesgleichen manchmal den „geldernschen Jahn“ nennen hören. Dasselbe gilt von den bürgerlichen Namen Bamberger, Erlanger, Dessauer, den nicht nur geborene Juden führen, und erst recht von den Söhnen des Landadels, die sich nach einem im Besitz ihrer Vorfahren befindlichen Rittergut nennen, und keinen anderen Familiennamen tragen auch wenn sie längst nicht mehr dort wohnen oder ein Besitzrecht auf dasselbe haben.

[11]) AG 17, 1. 5—9. 13 cf Bd V, 586 ff. 592 f.

beschrieben ist. Über der Menschlichkeit Jesu soll nicht vergessen werden, daß er als Gottessohn auch die Macht besitzt, seinen Zorneswillen ins Werk zu setzen. Ein Blick auf die Schlußsätze (2, 26—27) zeigt, daß hier eine Erinnerung an Ps 2 vorliegt. Der Dichter dieses Psalmes beruft sich dort auf einen Spruch Gottes, wodurch er für den Sohn erklärt wird, welchen Gott durch seine Einsetzung als König auf Zion erzeugt hat, und welchen er, wenn er es begehrt, zum Sieger und König über die gegen Gott empörten Heidenvölker machen wird. Daraus wird zum Schluß die Mahnung gefolgert: „Küsset den Sohn" (d. h. huldiget dem Sohn), daß er nicht zürne und ihr auf dem Wege verloren geht; denn bald wird sein Zorn entbrennen" [12]). Es muß und soll überraschen, daß auf dieses drohende Wort an denselben Bischof und durch diesen an seine Gemeinde anerkennende Worte von einer Ausführlichkeit folgen (v. 19), die nur in der Ansprache an den Bischof von Philadelphia (3, 7—11) an Wärme und Reichtum der Worte übertroffen werden. Das Gesamtverhalten dieses Bischofs wird als eine Betätigung der Liebe und des Glaubens, der treuen und geduldigen Erfüllung seines amtlichen Dienstes gerühmt und im schärfsten Gegensatz zu der an den Bischof von Ephesus (2, 4f.) gerichteten Rüge und Mahnung anerkannt, daß er in der Übung aller christlichen und bischöflichen Tugenden mehr leiste, als in der früheren Zeit seiner Amtsführung. Trotz alle dem kann ihm der schwere Vorwurf nicht erspart werden, daß er in dem nächsten Kreise, in seiner eigenen Familie, seine Amtspflicht in verhängnisvoller Weise versäumt. Er muß hören (v. 20): *ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκά σου Ἰέζαβελ, ἡ λέγουσα αὐτὴν προφήτην εἶναι, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.* Die oben S. 281 f. gegebene Übersicht über die Textüberlieferung allein reicht nicht aus zur Rechtfertigung dieses Textes. Wenn ich im Gegensatz zu dem fast ausnahmslosen Urteil der Herausgeber des griechischen Textes der Ap seit Tischendorf und Hort über das *σοῦ* hinter *γυναῖκα* es gewagt habe, vorstehenden Text als den ursprünglichen festzuhalten, so habe ich auf meiner Seite nicht nur namhafte Uncialen wie A (mit einem *τήν* hinter *σοῦ*) Q, die meisten min mit Einschluß von m (also wahrscheinlich Origenes) und die späteren griech. Ausleger, sondern auch die einstimmige abendländische Überlieferung. Dazu kommt, daß die erste Hand des Sinaiticus, die in der Ap an manchen anderen Stellen Unglaubliches niedergeschrieben hat, ein fehlerhaftes *προφῆτειν* bietet, woraus dann ein jüngerer Korrektor ein sinnloses *προφητείαν* gemacht hat, eine Verirrung, von der ich nur bei Cassiodor (s. oben

[12]) Ps 2, 12. Auf die exegetische Streitfrage, ob das *ἐν* am Schluß dieses Satzes auf Gott oder auf den Sohn Gottes sich beziehe, braucht hier nicht eingegangen zu werden.

S. 282 A 4 am Ende) und bei neueren Exegeten Nachklänge zu finden vermag. Die Erklärung des angeblich unechten σοῦ hinter γυναῖκα, welche B. Weiß für zweifellos richtig erklärt und E. Schürer [13]) sich angeeignet hat, als „eine mechanische Ergänzung nach dem viermaligen vorangehenden σοῦ“ ist nicht nur ungenau, sondern auch sprachlich und sachlich bedenklich [14]). Es wäre wohl ein in der Textgeschichte des NT's sonst beispielloses Vorkommnis, daß die zufällige und vorübergehende Gedankenlosigkeit eines der vielen Tausenden von griechischen Schreibern vor der Zeit des Cod. Alexandrinus und der alten Versionen einen für das Verständnis dieses Buchs verhängnisvollen Irrtum begründet und in der Hälfte der Kirchen zur Geltung gebracht haben sollte. Derartigen Erfolg haben in der Regel doch nur solche Veränderungen des ursprünglichen Textes, welche geeignet oder sogar geboten schienen, um Anstöße zu beseitigen, welche der echte Text bot. Solch ein Fall liegt aber hier vor. Es mußte höchst anstößig oder geradezu unbegreiflich erscheinen, daß dem Bischof von Thyatira, welchem in v. 19 mit so warmen und vielen Worten, wie keinem der bis dahin angeredeten Bischöfe, von Christus volle Anerkennung seines inneren und äußeren Verhaltens und besonders auch seiner Amtsführung widerfahren war, nunmehr v. 20 in bezug auf dieselbe Gegenwart, Christus vorgeworfen haben sollte, daß sein eigenes Eheweib die Ehe mit ihm gebrochen habe und

[13]) Schürer in Theol. Abh. C. Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 39.

[14]) Ein 4maliges „und“ vor dem fraglichen σοῦ findet sich nur in Luthers Übersetzung, nicht nach den auf umfassendere Vergleichung der Textzeugen gegründeten griech. Ausgaben. Z. B. noch Tischendorfs Octava enthält v. 19 nur 2 σοῦ, nach Nestle und Souter auch nur 3. — Auch die Wortfolge ἡ γυνὴ Ἰέζαβελ wäre ebenso befremdlich wie ein ὁ ἀπόστολος Παῦλος. Nur in Rückbeziehung auf ein vorangehendes Ἡρῴδης ὁ βασιλεύς ist ein ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης (d. h. der König, nämlich Herodes Mt 2, 1 u. 3) statthaft. Vgl. auch das viel umstrittene ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης des Papias, welches voraussetzt, daß dieser Jo sich selbst ὁ πρεσβύτερος zu nennen liebte und sich so nennen ließ, obwohl es viele Presbyter und viele Greise in der Kirche gab. Auch ὁ ἄγγελος Γαβριήλ Lc 1, 26, welches weiterhin durch bloßes ὁ ἄγγελος ersetzt wird (Lc 1, 30. 34. 35. 38), ist nur erträglich, weil das ἄγγελος κυρίου Lc 1, 11 mit nachfolgendem zweimaligen ὁ ἄγγελος 1, 18 durch die ausdrückliche Erklärung des Engels (v. 18) „ich bin Gabriel“ näher bestimmt ist. Das γυνή vor dem Namen Isebel, gleichviel ob mit oder ohne einen zwischen beiden Worten stehenden Artikel, wäre überhaupt sehr überflüssig, da Isebel als ein nur weiblicher Eigenname dies allein deutlich genug ausdrückt. Auch der aufbrausende Zorn würde entweder an dem Eigennamen der Ehegattin des Bischofs, oder an dem bloßen verächtlichen Wort „das Weib!“ sich haben genügen lassen. Ein bekanntes Beispiel aus dem Altertum sind die Worte, die der jüngere Cyrus in der Schlacht bei Kunaxa (Xenoph. anab. I, 8, 12) beim Anblick seines Bruders wutentbrannt ausrief: τὸν ἄνδρα ὀρῶ, um im nächsten Augenblick ihm das Schwert in die Brust zu stoßen. In ähnlicher Lage und Stimmung würde einer noch heute sagen: „Da habe ich den Menschen“ oder noch derber „den Kerl“.

andere Gemeindeglieder zu gleichartiger Unzucht verleite, ohne daß ihr Ehegatte und Gemeindevorsteher gegen sie einschreite. Darum waren nachdenkliche Leser der Ap, besonders aber die Vorgesetzten, nach deren Anweisung und unter deren Aufsicht die Hss der biblischen Schriften hergestellt wurden, versucht, das σοῦ hinter γυναῖκα, das dieses Wort Christi zu einem Stein des Anstoßes und Ärgernisses machte, zu streichen. Noch in viel höherem Grade würde dies gelten von einzelnen mit der Herstellung der zur gottesdienstlichen Vorlesung bestimmten Hss sich befassenden Leuten, welche schon damals unter den Engeln der Gemeinden wirkliche Engel, Schutzgeister, verstanden, und ebenso von den Exegeten und Kritikern, die in neueren Zeiten Personifikationen des Gemeingeistes darunter verstanden wissen wollten. Durch Streichung des σοῦ wurde der Engel in Thyatira in erwünschter Weise entlastet. War nur von einem dort wohnenden Weibe ohne nähere Beziehungen zu dem Bischof von Thyatira die Rede, so war durchaus fraglich, ob dieser genaue Kenntnis von dem Treiben der Isebel besaß. Es blieb doch ein pflichtwidriger Mangel an Achtsamkeit übrig, der ihm von Christus durch den phrophetischen Geist und dessen menschliches Organ Jo zum Vorwurf gemacht wurde. Man konnte diesen Vorwurf, wie die verschiedenen Zusätze πολλά, πολύ, ὀλίγα in v. 20 (s. oben S. 280 A 3) zeigen, schwerer oder leichter auffassen. Aber der ärgste moralische Anstoß und der anscheinende Selbstwiderspruch waren beseitigt. Darum muß der biblische Textkritiker dem Philologen Lachmann zustimmen, der das σοῦ hinter γυναῖκα in seine noch heute nicht veraltete Ausgabe aufgenommen hat. Fraglich dagegen scheint, ob derselbe mit Recht auch das τήν zwischen σοῦ und Ἰέζαβελ aufgenommen hat. Die lat. Zeugen für σοῦ kann man nicht dagegen geltend machen, denn ihre Muttersprache bot ihnen kein Mittel, den ihr fehlenden Artikel kurz und gut zu ersetzen. Ein *ipse* oder *ille*, das sich andere lateinische Übersetzer zur Wiedergabe des Artikels erlaubt haben, mochte ihnen gar zu barbarisch lauten. Wohl aber spricht für die Ursprünglichkeit des Artikels vor dem Namen Isebel das Demonstrativpronomen in der alten sahidischen Übersetzung (s. oben S. 282 A 4 Z. 19), deren Veröffentlichung, abgesehen von wenigen Fragmenten, Lachmann nicht mehr erlebt hat.

Wenn feststeht, daß dieses Weib die Ehegattin des Bischofs war, die Ehe aber gebrochen hat, so drängt sich die Frage auf, und muß schon hier erörtert werden, ob die Kinder dieses Weibes, welche (v. 23) der Herr zur Strafe für die Sünden der Mutter und zur Warnung aller übrigen Gemeinden durch eine Seuche hinraffen will, Kinder ihrer ehebrecherischen Verbindungen oder schon vor diesen Versündigungen der Mutter erzeugt und geboren sind. Gegen letztere Annahme spricht schon der Ausdruck τὰ

τέκνα αὐτῆς, statt dessen man für eheliche Kinder aus der Ehe des angeredeten Bischofs und dieses Weibes τέκνα ὑμῶν erwarten müßte. Dies fällt um so mehr auf, da in v. 20 von den Gliedern der Gemeinde, welche durch Isebels Lehre und Beispiel sich verführen lassen, mit großem Nachdruck (τοὺς ἐμοὺς δούλους) als von Christi eigenen Knechten die Rede war. Es scheint ein Anliegen des Jo zu sein, die Rechtsverhältnisse zwischen Christus und der Gemeinde, zwischen dem Bischof und seiner Frau, und zwischen dieser Hauptschuldigen an den betrübenden Zuständen in Thyatira und allen in ihre Versündigung und in Gottes Strafgericht verstrickten Personen in helles Licht zu setzen. Für uns werden diese Andeutungen erst durch die oben S. 272 bereits erörterte kurze Angabe grell beleuchtet, daß nach Lehre und Praxis der Nikolaïten Sünden der Unzucht, welche Gegenstand der kirchlichen Disciplin geworden sind, schon am 8. Tage, nachdem dies geschehen ist, also nach Ablauf einer einzigen Woche „Frieden empfangen", d. h. die Missetäter absolvirt werden. Das also war es, wodurch der Bischof sich an seiner ehebrecherischen Ehefrau vergangen hat. Er hat in seiner Charakterschwäche geglaubt, ihr auf ihr unaufrichtiges, nur durch die offenbare Tatsache abgenötigtes Schuldbekenntnis Verzeihung gewähren zu müssen. Und nicht einmal nur, sondern wiederholt, denn dies beweist die Tatsache, daß Isebel mehrere, also mindestens zwei außereheliche Kinder gehabt hat. Ergänzend und wiederum aufklärend wirkt, was (v. 20b) dieses Weib zur Rechtfertigung ihrer Lehrtätigkeit sagt. Während sie sittlich so tief gesunken ist, fühlt sie sich zur Lehrerin und Befreierin der durch die Autorität des Bischofs und der bisher geltenden kirchlichen Sitte Gebundenen durch ihre prophetische Begabungen berufen. Die „Emancipation des Weibes" und die „Emancipation des Fleisches" haben in diesem Fall wie so manchmal in späteren Zeiten einträchtig zum Schaden der Kirche zusammengewirkt. [15])

[15]) Daß nur προφήτην, nicht προφῆτιν als ursprünglich gelten kann, scheint mir oben S. 282 A 4 a. E. bewiesen zu sein. — Schürer, der mit Recht die Isebel der Ap im Gegensatz zu der Deutung auf eine Partei in der Gemeinde für eine wirkliche damals in Thyatira lebende Person erklärt, verliert sich andrerseits ins völlig Unwegsame mit der Annahme, daß sie eine heidnische Prophetin, eine Orakel von sich gebende Gauklerin gewesen sei. Wie hätte es dann dem Bischof oder Engel, der gar keine Macht über sie hatte, als ein schwerer Vorwurf angerechnet werden können, daß er sie gewähren lasse? Und wie konnte sie als eine die Christen irreführende Lehrerin auftreten? Und wie konnte sie als Gattin des Bischofs und ihr unzüchtiges Leben als Ehebruch dargestellt werden? Die Ausdrücke πορνεύειν, μοιχεύειν in uneigentlichem Sinn zu deuten unter Berufung auf den biblischen Sprachgebrauch, ist unstatthaft, weil diese Redeweise die aus dem AT ins NT übergegangene Vorstellung der Verbindung der Gemeinde mit Christus unter den Bildern von Brautstand, Hochzeit, Ehestand darstellt. Hier aber handelt es sich um ein nahes Verhältnis mit einem Bischof. Dazu

In ganz andere Richtung weist uns die Wahl des Eigennamens Isebel für diesen weiblichen Propheten. Zwar prophetische Begabung teilt er mit dem Namen Bileam in 2, 14. Aber nur diese Eigenschaft. Beide sind leibhaftige Personen aus der atl Geschichte, deren Kenntnis der Vf der Ap bei den ersten Lesern voraussetzt. Wenn diese Voraussetzung bei manchen Gemeindegliedern nicht zutraf, so doch gewiß bei dem Bischof. Mag er selbst die gottesdienstliche Vorlesung in der Hand behalten, oder sie einem eigens dafür geschulten und bestellten Anagnosten überlassen haben (s. oben S. 156 A 3 zu Ap 1, 3), jedenfalls konnte der Bischof als Leiter des Gottesdienstes es nicht unterlassen, nach Erledigung der Schriftlektion diese deutend und mahnend das Wort zu ergreifen. Isebel und Bileam waren weissagende Typen, deren Gegenbilder in der Gegenwart und der endgeschichtlichen Zukunft zu enthüllen eine Aufgabe der evangelischen Predigt und der innergemeindlichen Unterweisung war. So hat es Jesus in den jüdischen Synagogen Galiläas, so auch Paulus und Jakobus in ihren Briefen [16]) an die christlichen Gemeinden verschiedener nationaler Herkunft gehalten. So unter anderem mit der Geschichte des Propheten Elias. Mit dieser aber war die Geschichte seiner erbitterten Feindin Isebel von Anfang an untrennbar verbunden. Die Erzählung von dieser beginnt 1 Reg 16, 31, die von Elia 1 Reg 17, 1. Nicht auf die Wortbedeutung und Etymologie des Namens Isebel, die nicht einmal feststeht, gründet sich ihre Deutung als eines Typus, d. h. als einer weissagenden Vorausdarstellung der Ehegattin des Bischofs von Thyatira [17]), sondern auf ihre geschichtliche Bedeutung für die atl Gemeinde und die Offenbarung Gottes in derselben und die Zeugen derselben, die Propheten. Isebel, die Tochter des Königs der Sidonier, Namens Ethbaal, also eine geborene phönicische Heidin, die ihren charakterschwachen Mann, den israelitischen König Ahab zum Baalsdienst verleitet (1 Reg 16, 31—33) und von Stufe zu Stufe dazu gedrängt hat, durch Ermordung der Propheten und durch allerlei Gewalttaten gegen die Anhänger des wahrhaftigen Gottes dessen Verehrung in Israel auszurotten (1 Reg 18, 11. 13; 19, 1—14;

---

kommt, daß die Lehre dieser Prophetin ja offenbar auf das Aposteldekret abzielt (c. 2, 14. 20), in welchem die *πορνεία* zweifellos eigentlich gemeint war.

[16]) Von den 26 Stellen der synoptischen Evv, welche dies beweisen, seien genannt Lc 4, 25 f.; 9, 54; Mt 17, 3—13 (= Mr 9, 4—13; Lc 9, 30—34), ferner Rm 11, 2—4; Jak 5, 17 f.; auch Jo 1, 21—25 und unten zu Ap 11, 3—12.

[17]) Es verhält sich also ebenso damit, wie mit dem Namen Bileam im Verhältnis zu Nikolaus 2, 14 f. s. oben S. 267 f. Wie wenig die Ap auf solche nebensächliche Äußerlichkeiten Gewicht legt, zeigt sich c. 11, 8, wo sie dem Leser die Wahl läßt, zwischen Sodom und Ägypten oder, genauer ausgedrückt, beide Typen, deren Namen keinerlei etymologische Deutung zulassen, mit einander verbindet.

21, 5—26) war in der Tat ein unzweideutiger Typus der falschen Prophetin in Thyatira zur Zeit der Ap im Verhältnis zu ihrem wohlmeinenden, aber willensschwachen Ehemann. Daß Ahab Buße tut und darum Jahre lang mit dem ihm angedrohten Strafgericht verschont bleibt (1 Reg 21, 27—29; 22, 29—40), und daß Isebel noch viel später von der durch Elias ihr angedrohten Strafe erreicht wird (2 Reg 9, 21—37), beeinträchtigt nicht die Verwendung dieser Gestalten der Vorzeit als Typen der gegenwärtigen Verhältnisse in Thyatira. Denn das warme Lob der bis in die Gegenwart zunehmenden Treue des Bischofs ist ein Ausdruck der Hoffnung, daß er im Kampf gegen seine Schwäche schließlich doch siegen werde. Und es entspricht nur dem späten Gerichte über die Königin Isebel und das ganze Geschlecht Ahabs (2 Reg 10, 1), daß auch der Bischofsgattin von Thyatira geraume Zeit gelassen wird, sich durch die göttlichen Strafen zur Besinnung und Buße leiten zu lassen, von welchen sie und ihre Kinder, sowie die Männer, mit welchen sie ehebrecherischen Umgang pflegt, heimgesucht wurden und weiterhin heimgesucht werden sollen (v. 21—23).

Im Gegensatz zu den „Knechten Christi", welche sich von der falschen Prophetin verführen lassen (v. 20), wendet sich die Ansprache (v. 24—28) nicht wieder an den Bischof, der sein Lob und seine Rüge empfangen hat, sondern an die „Übrigen in Thyatira", nämlich an alle Gemeindeglieder, welche nicht die nikolaïtische Lehre haben, also sich nicht von der Prophetin Isebel zu derselben haben verleiten lassen. Beiläufig erfahren wir, daß die Anhänger und Verbreiter dieser Lehre sich rühmten, die Tiefen des Satans erkannt zu haben, und daß dagegen die hier angeredeten, wie es scheint doch noch die Mehrheit in der Gemeinde bildenden [18]) treuen Anhänger der kirchlichen Lehre und Sitte, auf diese tiefgründige und unheimliche Weisheit grundsätzlich verzichteten. Nimmt man hinzu die durch Victorinus uns erhaltene Tatsache, daß die Nikolaïten sich rühmten, die im heidnischen Opferkultus wirksamen dämonischen Mächte durch Zauberformeln bannen und den Genuß von Götzenopferfleisch unschädlich machen zu können (s. oben S. 272), so wird deutlich, daß diese Leute im Anschluß an Gedanken und Worte des Pl, jedoch mit gegenteiliger praktischer Folgerung behaupteten, in Kraft des ihnen verliehenen göttlichen Geistes nicht nur „die Tiefen der Gottheit", sondern auch die des Satans ergründen zu können [19]). Dies jedoch wird hier nur bei-

[18]) Es ist das ὅσοι v. 24 zu beachten, sowie der Umstand, daß auch der Bischof darin gleicher Meinung mit diesen Leuten war und nur durch angebliche Bußbekenntnisse seines Weibes sich verleiten ließ, ihr Verzeihung zu gewähren, schließlich aber gewohnheitsmäßig Nachsicht zu üben.

[19]) 1 Kr 2, 10f. cf Rm 11, 33; Eph 3, 18. Über den Mißbrauch paulinischer Briefe 2 Pt 3, 15—18, und dazu ebendort 2, 10—22; Jud v. 8. 12.

läufig angemerkt, um auszudrücken, daß die schlichten und treuen Anhänger des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Sitte keinen Grund haben, sich durch die abschätzigen Urteile einschüchtern zu lassen, welche die Nikolaïten über sie als rückständige und geistlose Leute fällen. In dem selbständig daneben tretenden Satz: *οὐ βάλλω* (oder auch *βαλῶ*) *ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος κτλ.* wird einem Verdacht entgegengetreten, welcher durch Einflüsterungen der Nikolaïten in den treuen Gemeindegliedern erregt werden konnte. Die unzweifelhafte Bezugnahme der Nikolaïten auf das sogen. Aposteldekret [20]), dessen hauptsächliche Verbote diese Libertinisten zu umgehen und tatsächlich zu übertreten sich erdreisteten, legte diesen die Insinuation nahe, daß die Kirche nächstens auch das Verbot des Genusses von tierischem Blut und des Fleisches erdrosselter Tiere erneuern und vielleicht noch andere Einschränkungen der christlichen Freiheit, über welche die Geistesmenschen erhaben seien, z. B. in bezug auf die Ehe und am Ende auch noch die jüdische Beschneidung allen Gliedern der Christenheit aufdrängen werde. Solchen Einflüsterungen gegenüber sagt der Herr: „Ich werfe auf euch keine andere Last; nur haltet fest, was ihr habt, bis ich komme“ [21]). Die zwei in Ap 2 nicht erwähnten Speiseverbote des Aposteldekretes waren zur Zeit der Ap in der heidenchristlichen Kirche veraltet [22]). Um so bedeutsamer war diese

19. Paulus über den dämonischen Hintergrund des heidnischen Kultus 1 Kr 10, 20—22. Daneben hat Platz sowohl die *ἐξουσία* des Christen in bezug auf Speise und Trank 1 Kr 8, 1—8; 10, 23—30; 1 Tm 4, 1—8 (einigermaßen auch 2 Tm 3, 1—4) als das *φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας* 1 Kr 10, 14; 2 Kr 6, 14—7, 1.

[20]) AG 15, 8—11. 19—21. 24—29. 31 f.; 21, 18—25; Gl 2, 2—10; 5, 1—6, 1.

[21]) Schon dieses *πλήν*, welches mit dem *πλήν* AG 15, 28 syntaktisch völlig übereinstimmt (cf Bd V, 539 f.), beweist, daß die Ap hier das Synodalschreiben von Jerusalem und die Verwendung desselben durch die Nikolaïten voraussetzt.

[22]) Wenn schon vor dem Apostelkonzil Petrus wiederholt durch ein *συνεσθίειν μετὰ τῶν ἐθνῶν* (Gl 2, 11—14; AG 10, 13 ff. 28; 11, 3 cf Bd V, 348 ff.; IX³, 112 ff.) sich über die jüdischen Speiseverbote und Reinigkeitsgesetze hinweggesetzt hat, und Pl nicht nur nach der AG, sondern nach seinem ausgesprochenen Grundsatz 1 Kr 9, 19—22, zwischen jüdisch gesetzlicher und heidnischer Lebensweise abwechselte, so begreift man, daß die Enthaltung von tierischem Blut und vom Fleisch in der Schlinge des Jägers erdrosselter Tiere (cf Bd V, 532 f.) nicht lange den Heidenchristen zugemutet werden konnte. Auch abgesehen vom Marktverkehr und von freundlichen Einladungen in die Häuser heidnischer Bekannter und Anverwandter (1 Kr 10, 25—33) mußte sich bald die Unhaltbarkeit solcher Verordnungen herausstellen. Man denke auch an die gemischten Ehen, welche schon vor Aufnahme der einen Ehehälfte in die Gemeinde geschlossen waren (1 Kr 7, 12—41). Starke Zeugnisse für die mangelnde Lebensfähigkeit des Aposteldekrets sind die Unsicherheit der Textüberlieferung (ob mit oder ohne das *πνικτόν*) und die unmögliche Mißdeutung des Blutes auf Menschenblut d. h. auf Mord und Totschlag. Die verwickelten Untersuchungen hierüber in

Erklärung Christi und seines Geistes (2, 24. 25. 29) für die 7 asiatischen Gemeinden, welche er ihnen durch einen der 12 Ap zugehen ließ, welche nach einstimmigem Beschluß und zugleich im Namen des hl. Geistes den Heidenchristen jener mehr als 60 Jahre zurückliegenden Tage gleichfalls in Form eines Briefes eine Lebensordnung vorgeschrieben hatten, die nicht für immer gelten sollte. Als veraltet sollten aber auch die Versuche gelten, das οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος im Sinn der deutschen Redeweise „Beschwerde über jemand führen“ oder „sich über einen anderen beschweren“ zu mißdeuten. Denn erstens beschwert sich der Christus der Ap weder hier noch weiterhin über die treu gebliebenen Thyatirener mit einem einzigen Wort. Die einzige Mahnung, die er ihnen sagen läßt „haltet fest, was ihr habt“ bezeugt ihnen vielmehr zum Zweck ihrer Ermutigung die Tadellosigkeit ihrer bisherigen Haltung. Ein ἔχω τι καθ' ὑμῶν bekommen sie von dem Herrn, „der die Herzen und Nieren prüft“, nicht zu hören. Zweitens aber widerspricht diese Deutung dem einhelligen biblischen, aber auch dem gemeingriechischen Sprachgebrauch in bezug auf βάρος, die davon abgeleiteten Verben und Composita sowie mehrere synonyme Worte. Ein schwerwiegender Gegenstand oder Stoff, welcher einem Menschen oder Tier zwangsweise aufgebürdet wird, das Individuum belastet und an freier Bewegung hindert, dient wohl in den meisten Sprachen als bildlicher Ausdruck für die Belastung und Einschränkung des Menschen in seinem Tun und Lassen, durch zwingende Gebote und Verbote oder auch durch äußere Gewalt. So auch in der biblischen Sprache [23]).

Forsch IX, 90. 92. 154—163, 296f. 358—265 können hier nicht excerpirt werden. Ich bemerke nur, daß dort S. 359 zweimal die Märtyrerin von Lyon Biblies (Eus. h. e. V, 1, 17ff. durch Schreibfehler mit ihrer Leidensgefährtin Blandina (V, 1, 17ff.) verwechselt worden ist. Wir sehen aus dem Bekenntnis der Erstgenannten und aus Tert. apol. 9, daß trotz aller willkürlichen Textänderungen und Umdeutungen das Verbot des Genusses von Tierblut im Christenvolk tatsächlich beobachtet wurde. Eine schier unglaubliche Steigerung des Dekrets wagte Tatian, der unter den Begriff der πορνεία auch die Ehe faßte (Iren. I, 28, 1; III, 23, 8). Wenn uns die Schrift des Kleinasiaten Musanus gegen Tatian und die Enkratiten (Eus. IV, 28) erhalten wäre, würden wir auch wunderliche Umgestaltungen der Speiseverbote des Dekretes zu lesen bekommen haben. Umgekehrt hat, wie oben S. 33 gezeigt wurde, der Vf der Didache um a. 125, der die Ap gekannt und hochgeschätzt hat, zwar die Beobachtung der sämtlichen apostolischen Speiseverbote als einen Beweis für die völlige Beugung unter das Joch des Herrn bezeichnet, dies aber in Anbetracht der menschlichen Schwachheit für kaum tunlich erklärt und sich darauf beschränkt, das Verbot des Essens von Götzenopfern einzuschärfen, weil er dies als eine Verehrung der heidnischen Götter beurteilt.

[23]) AG 15, 28 βάρος (= 15, 10 ζυγός in der Rede des Pt, ebenso Gl 5, 1, cf auch Mt 11, 28—30 ζυγός neben φορτίον und πεφορτισμένοι, dazu Bd I⁴, 443f.; Didache 6, 2 s. vorige Anm. a. E.; Thr. Jer. 3, 27; Sir 5, 26 das Joch in der Jugend), Mt 20, 12 des Tages Last und Hitze tragen;

Die Verheißung für den Sieger, mit welchem auch diese Ansprache wieder schließt (v. 26—28), unterscheidet sich von der vorigen dadurch und entspricht der bisherigen Charakteristik der treu gebliebenen Thyatirener, daß zu *ὁ νικῶν* hinzugefügt wird *ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου*. Unter diesen Werken Jesu ist schwerlich nach Analogie von *τὰ ἔργα σου* v. 19 das Wohlverhalten Jesu zu verstehen, sondern das von Jesus gelehrte und gebotene Tun und Lassen seiner Jünger, wie v. 22 *τὰ ἔργα αὐτῆς* die von der falschen Prophetin gelehrte Sittenlosigkeit (s. oben S. 282 A 5). Denn der Kampf, in welchem die bisher Getreuen bis ans Ende beharren müssen, um den Siegespreis von Jesus zu empfangen, ist ein Kampf gegen die eigene Sünde. Einen solchen Kampf aber hat Jesus nie zu kämpfen gehabt, auch nicht in den Versuchungen, welche ihm durch den Teufel (Lc 4, 2. 13; Jo 14, 30) und durch Menschen, welche sich zu Werkzeugen des Teufels hergaben, an ihn sich heranwagten (Mt 22, 18; Lc 11, 15—22). Vom Geist erfüllt hat Jesus schon in seinen Fleischestagen alle diese Versuchungen ohne Schwanken zwischen Gut und Böse überwunden (Lc 4, 1; 10, 18; Jo 12, 31), hat aber eben damit die Sünden der Menschheit gesühnt und die Anklagen des Teufels gegen die durch seine Versuchungen zu Fall gebrachten Menschen zum Schweigen gebracht. In freiem Anschluß an die Verordnung Gottes, auf welche sich Ps 2, 7—9 der auf Zion eingesetzte König gegenüber den gegen ihn empörten Heidenvölkern als auf ein an ihn selbst gerichtetes Gotteswort beruft, ist die erste Hälfte der Worte gestaltet, mit welchen Christus dem bis ans Ende treugebliebenen den Siegespreis zuerkennt (v. 26f.): *δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται*[24]), *ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου*. Der Grundgedanke ist der gleiche, der schon 1, 5f. zu Tage trat, daß nämlich Christus durch seine Sühnung unserer Sünden uns nicht nur zu Priestern gemacht hat, so daß wir einen freien Zugang zu Gott haben, sondern auch alle Glieder seiner Gemeinde zu Teilhabern seiner königlichen Herrschaft über die Welt und die Könige der Erde gemacht hat. Es besteht jedoch der Unterschied, daß dieser Gedanke hier auf das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs bezogen ist, wie schon durch das *ἥξω* in v. 25 und das Wort vom Morgenstern v. 28. Im Vergleich zu dem mit der zukünftigen Parusie heranbrechenden Tage

---

Gl 6, 2 *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε* cf Bd IX³, 271 A 10 und Pl als Beispiel dafür 1 Th 2, 7—12 (v. 7 *ἐν βάρει εἶναι*, v. 9 *τὸ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῖν*, derselbe 2 Th 3, 8). — Mt 23, 4 *δεσμεύουσιν φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων*, 23, 23 *ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου*.

[24]) So ℵAC und einige min, *συντριβήσεται* 114f. PQ, meiste min, beides passiv. Das vorangehende *ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ* findet sich auch in LXX und setzt ein תִּרְעֵם („du wirst sie weiden") voraus statt der masoretischen Vokalisation תְּרֹעֵם („du wirst sie zerschmettern").

ist die Zeit des Wartens auf diese Parusie Nacht[25]). Erst wenn der Herr wiederkommt, beginnt die Zeit des Weidens der Völkerwelt mit dem eisernen Stabe, d. h. einer Zwangsherrschaft Christi und seiner Gemeinde über die noch nicht zur Gemeinde gehörige übrige Menschenwelt. So wird diese Entwicklung auch an den drei anderen Stellen der Ap dargestellt, an welchen Teile des 2. Psalmes für die endgeschichtliche Weissagung verwendet werden c. 11, 18; 12, 5; 19, 15 und an der zweiten Stelle, an welcher Jesus sich selbst als den in der Endzeit hell aufleuchtenden Morgenstern bezeichnet und dies noch einmal abschließend den Gemeinden bezeugt Ap 22, 16. Genauere Aufklärung über diese Entwicklung bringt erst Ap 20, 1—10 und wird dort zusammenfassend darzulegen sein.

5. Ansprache an den Bischof von Sardes 3, 1—6.

(*3, 1*). *Das sagt der, welcher die 7 Geister Gottes und die 7 Sterne hat. Ich kenne deine Werke, daß du einen Namen*[26]) *hast (welcher bedeutet), daß du lebst, und bist tot.* (*v. 2*) *Werde wach und stärke die übrigen (Gemeindeglieder), welche (schon) im Begriff*[27]) *waren zu sterben, denn ich habe deine Werke nicht vollkommen erfunden vor meinem Gott.* (*v. 3*) *Erinnere dich also*[28]) *(daran), wie du (das wahre Verhalten eines Bischofs) überkommen hast und hörtest, und beobachte es und tue Buße. Wenn du nun nicht aufwachst, werde ich wie ein Dieb kommen, und du sollst wahrlich nicht wissen, zu was für einer Stunde ich über dich komme.* (*v. 4*) *Aber du hast (einige) wenige Namen*[29]) *in Sardes, welche ihre Kleider nicht besudelt haben,*

[25]) Cf 2 Pt 1, 19 im Gegensatz zu der im finsteren Raum des irdischen Lebens leuchtenden Licht des prophetischen Wortes: *ἕως οὗ ἡ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ ὁ φωσφόρος* (sc. *ἀστήρ*) *ἀνατείλῃ*. Rm 13, 12: *ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν*. 1 Th 5, 4—8; 1 Jo 2, 8; Ap 22, 16 *ἐγώ εἰμι . . . ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*. Scholion 18 in m (Orig.?) *ὁ πρ. ἀ. φῶς ὃν ἐνεργοῦν πρὸ ἀνατολῆς τοῦ τῆς δικαιοσύνης ἡλίου*, wozu dann noch Rm 13, 12 citirt wird. Auch Andreas kommt auf allerlei unsicheren Erwägungen schließlich zum Richtigen.

[26]) 3, 1 *ονομα*: praem *το* Erasm. ohne jede Beglaubigung s. Delitzsch I, 26; II, 10 | *ὅτι*: *και* vor *ζῃς* Q u. einige min.

[27]) v. 2 *εμελλον* (wie so oft in NT als 3. Person des Plurals bei neutrischem Subjekt) ℵACP etc., *ημελλες* Q, *εμελλες* wenige min, *μελλει* Erfindung des Erasm. oder seines Schreibers s. Delitzsch I, 26 | *αποθανειν*: *αποθνησκειν* (einige min), *ἀποβάλλειν* Q, viele min | *μου* hinter *θεου*: om sah nach Goussen, nicht so nach Budge.

[28]) v. 3 *ουν* hinter *μνημονευε*: om ℵ, sah, sy[1] (schien unschön und entbehrlich neben dem *ουν* hinter *εαν* | *γρηγορησῃς* (so auch sah sy[1.2]): *μετανοησῃς* ℵ*, einige Lat, so auch kop, der aber *και γρηγορησῃς* beifügt. — Zweifelhaft ist, ob *ἐπί σε* hinter dem ersten *ἥξω* (ℵ Q, meiste min, sah, sy[1.2], vg) echt ist und als überflüssig neben dem *ἐπί σε* vor dem zweiten *ἥξω* gestrichen oder aus 2, 16; Jes 14, 22 eingeschoben.

[29]) v. 4 *ονοματα*: „Menschen" sah.

und sie werden mit mir einhergehen in weißen (Gewändern): denn sie verdienen es. (*v. 5*) *Wer in dieser Weise*[30]) *siegt, wird sich mit weißen Gewändern bekleiden, und ich werde seinen Namen nicht aus dem Buch des Lebens auswischen und werde seinen Namen vor meinem Vater und vor seinen Engeln bekennen.* (*v. 6*) *Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Gemeinden sagt.*

Die Nachrichten über die Geschichte der Gemeinde von Sardes[30a]) sind überaus spärlich. Im NT wird sie nur an dieser Stelle erwähnt. Ignatius von Antiochien, der bei Gelegenheit seiner unfreiwilligen Durchreise durch die Provinz Asien mit den dortigen Bischöfen und Geistlichen in so mannigfaltige und innige Berührung gekommen ist[31]), schweigt in seinen 7 Briefen von Sardes. Melito,

---

[30]) v. 5 *ουτως* ℵ*AC, manche min, auch m, Andr., sah kop, sy$^{1.2}$, vg: *ουτος* PQ, viele min. Das auf das löbliche Verhalten der Wenigen in v. 3 zurückweisende *οὗτως* mußte hinter dem wie in allen anderen Ansprachen vorangestellten *ὁ νικῶν* stehen, wie das entbehrliche *αὐτῷ* 2, 26; 3, 12, auch 2, 7 hinter *νικῶντι*. | *ομολογησω* alle Zeugen: Erasm. hat auch hier wieder eine Lücke in Reuchlin's Hs von *ἐκ τῆς βίβλου — αὐτοῦ* aus der vg zurückübersetzt und darin das *τῆς* vor *βίβλου* ausgelassen und das Compos. *ἐξομολογήσομαι* statt des Simplex eingesetzt s. Delitzsch I, 27; II, 10.

[30a]) Der pluralische Name *αἱ Σάρδεις* (Strabo XIII, 625; Ptol. VIII, 17, 15 neben *ἡ Ἔφεσος, ἡ Μίλητος*, aber auch *τὰ Πάταρα* VIII, 17, 22) von den Griechen regelmäßig weiter deklinirt *τῶν Σάρδεων, ταῖς Σάρδεσιν, τὰς Σάρδεις* (Strabo XIII, 624 *Εὐμένης . . . περὶ Σάρδεις ἐνίκησε μάχῃ*). Die gebildeten Lateiner Nom. u. Accus. *Sardis* (= jonischem *ἐς Σάρδις* Herod. I, 29. 69), Dat. u. Abl. *Sardibus*. Dagegen ganz barbarisch vg 3, 1 *Sardis*, 3, 4 *in Sardis*.

[31]) In Smyrna, wo er sich länger aufhält, wird er von Onesimus, dem Bischof von Ephesus und 3 andern Gliedern der dortigen Gemeinde begrüßt (Eph 1, 3—6, 3) und beabsichtigt sogar, noch einen zweiten Brief an dieselbe Gemeinde zu schreiben (Eph 20, 1). Von Troas aus schreibt er an die Gemeinde von Philadelphia, wo er sich auf der Reise nach Smyrna aufgehalten und an lebhaftesten theologischen Verhandlungen teilgenommen hatte (Philad. 6, 1—9, 2), erwähnt auch sofort in dem Eingangsgruß den Bischof, die Presbyter und Diakonen, aber ohne ein einziges Glied der Gemeinde mit Namen zu nennen. Gleichfalls von Troas schreibt er an die Gemeinde von Smyrna und erwähnt darin häufig genug den Bischof und die übrigen Kleriker, aber ohne Namen (c. 8—12), während er manche nicht beamtete Personen namentlich grüßt (c. 13). Nachdem er auf dem Seeweg von Troas aus den macedonischen Hafen Neapolis erreicht hat, schreibt er von dort oder wahrscheinlich von Philippi aus seinen Brief an Polykarp mit frischen Grüßen an mehrere Personen (c. 8), welche mit einer einzigen Ausnahme in dem Brief an die Gesamtgemeinde noch nicht mit einem besonderen Gruß bedacht worden waren. Die Zustände der kleinasiatischen Gemeinden haben sich seit den Tagen der Ap merklich verändert. Vor der Beteiligung an heidnischen Opfermahlzeiten zu warnen, findet Ignatius auch in den Briefen an die Gemeinde von Magnesia und Tralles keinerlei Anlaß. Dagegen sind neue Lehrgegensätze hervorgetreten z. B. eine judaistische Richtung bei Heidenchristen (Philad. c. 6—9). Das Gesamtbild der inneren Zustände der Gemeinden, welches man aus diesen Briefen gewinnt, ist ein überaus erfreuliches und trotz der feurigen Sprache ihres Verfassers glaubwürdiges. Ignatius, der Wochen lang einem grausamen Tod mit edlem Heldenmut

der um 150—180 als Bischof von Sardes unter anderen auf die Entstehungsgeschichte des Montanismus bezüglichen Schriften auch eine „über die Offenbarung des Johannes“ verfaßt hat (s. oben S. 14f. A 33), konnte es schwerlich vermeiden, in dieser Schrift seinen Vorfahren auf demselben Bischofsstuhl zu erwähnen, der vor etwa 60—90 Jahren, aus dem Munde dessen, der über die 7 Geister Gottes und die 7 Namen Gottes verfügt, das anscheinend vernichtende Urteil zu hören bekommen hat: *οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς καὶ νεκρὸς εἶ.* Aber von Melitos Schrift über die Ap ist uns ebenso wie von den meisten Schriften seines gelehrten Fleißes nur der Titel erhalten. Wir sind also auf die wenigen Worte des Textes als Quelle und Richtschnur für ihr Verständnis angewiesen. Die uns hier vorliegende Verknüpfung der 7 Geister Gottes (1, 4; 4, 5; 5, 6) mit den 7 Sternen, welche die Bischöfe der 7 Gemeinden bezeichnen (1, 20), und die Aussage Jesu, daß er die einen wie die anderen habe, d. h. nach 1, 16. 20; 2, 1 in der Hand habe, kann keinen anderen Sinn haben, als daß Jesus den alles belebenden Geist Gottes (cf. Ap 11, 11; Jo 3, 34; 6, 63) mit der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Wirkungen und Gaben nicht für sich allein besitze, sondern auch seiner Verheißung entsprechend (cf. Jo 14, 17. 26; 16, 13—15) seiner Gemeinde und insbesondere ihren Lehrern und Leitern mitteile (cf. Jo 20, 21—23). Wenn dem Bischof von Sardes mit Recht gesagt werden kann, daß er tot sei, so liegt die Schuld nicht an der erdrückenden Schwere seiner Lage und Schwierigkeit der Aufgabe, geschweige denn an einem Versäumnis des Herrn, der ihm sein Amt gegeben hat, sondern an seiner Trägheit und seinem fleischlichen Widerstreben gegen die Anregungen und Mahnungen des Geistes Gottes und Christi. Es trifft ihn das scharfe Urteil, daß er tot, oder wie statt dessen v. 2f. dafür gesagt wird, daß er in tiefen Schlaf versunken sei. Die Wahl und besonders die Voranstellung der ersten Fassung des Urteils ist offenbar [32])

entgegenging und alle Liebe, die ihm auf diesem Wege von den fremden Gemeinden entgegengebracht wurde, durch eine jedem Einzelnen, der daran beteiligt war, zugewandte teilnehmende Liebe erwidert, wie er sie seiner Heimatgemeinde in treuer Fürsorge beweist, hat sich trotzdem ebenso von geistlichem Hochmut wie von konventioneller Schmeichelei rein erhalten. Sein manchmal ein wenig überschwängliches Lob z. B. des Bischofs und der Gemeinde von Ephesos ist doch ein starkes Zeugnis für die reinigende Wirkung der Ap auf diese Gemeinden. Daß Ignatius keine Kenntnis der Ap von Antiochien mitbrachte, wurde oben S. 39f. gezeigt, und daß er während der aufregenden Tage seines Aufenthaltes in Philadelphia und Smyrna Kenntnis von der Ap bekommen habe, ist höchst unwahrscheinlich.

[32]) Während die alten Scholiasten (z. B. m) schweigend über dieses *ὄνομα* hinweggehen, und auch bessere Ausleger wie Andreas sich an undeutlichen Allgemeinheiten genügen lassen, versteht Victorinus p. 40, 9 den Christennamen und gelangt zu der trivialen Wahrheit: *nec satis est, Christianum dici et se ipsum profiteri et Christiani opera non habere.* Auch

durch den Umstand veranlaßt, daß der Angeredete einen Eigennamen führt, welcher sagt, daß er lebendig sei[33]). Daß Jo auf dieses Verständnis eingeht, beweist sein eigener Sprachgebrauch. Schon in dieser kurzen Ansprache lesen wir dasselbe Wort zweimal v. 5 als Bezeichnung des Individuums im Unterschied von allen übrigen Individuen derselben Gattung. Ebenso unzweideutig 2, 17; 13, 17f.; 19, 12f.; 21, 14f. (die verschiedenen Namen der 12 Apostel auf je einem Grundstein der Stadtmauer). So auch ὀνόματα in der Bedeutung einer Vielheit von Einzelpersonen[34]). Auch sprachlich ist die Anknüpfung des ὅτι ζῇς unanstößig[35]). Sachlich betrachtet, bietet schon das AT Beispiele von gleichartiger Verwertung von Personennamen, und zwar sowohl solcher Namen, welche gewiß ohne Gedanken an ihre Wortbedeutung von den Eltern ihrem Kinde gegeben worden sind, als auch solcher, welche als Denkmale göttlicher Gnade verliehen wurden und in Gebrauch blieben. Von den Namen, welche den Gedanken ausdrücken, daß ihr Träger ein lebender und lebendiger Mensch sei, war

---

Vitringa p. 118f. kommt nicht über diese allgemeine Wahrheit hinaus, daß dieser Hirte nach Ez 34, 1ff. beinah tot ist und der Schafe sich nicht erinnert. Nur schüchtern nähert sich Bengel in seiner „Erklärten Offenbarung“ S. 262 trotz seiner richtigen Übersetzung S. 7 der sprachlich allein zulässigen Auffassung: „Der Name des Engels von der Gemeinde zu Sarden mochte im Griechischen oder irgend einer anderen Sprache von dem Leben herrühren, wenigstens ist er in einem guten Credit: in der Tat aber war das Gegenteil bei ihm, wie auch bei dem zu Laodicea, der so viel von sich hielte. Überall siehet der Herr Jesus auf den Grund: vor seinen Augen aller leere Schein, Verleumdung und Einbildung verschwinden c. II, 2 etc.“ In dem später geschriebenen Gnomon hat Bengel den Mut zu dieser gar zu bescheidenen Vermutung nicht wieder gefunden, die nur von der unrichtigen Annahme gereinigt zu werden brauchte, daß Johannes seinen Lesern Kenntnis aller möglichen anderen Sprachen als der griechischen zugetraut habe. Cf auch die folgenden Anmerkungen 33—38. — Noch unverständiger ist die noch nicht ausgestorbene Meinung, daß hier die biblische Redewendung zu grunde liege „sich einen Namen machen“ Gen 11, 4, oder „einem anderen zu einem Namen verhelfen“ 2 Sam 7, 23 (cf auch ὄνομα, ὀνομαστός, *nomen habere* bei Griechen und Lateinern), Denn wer tot, träge, schlaftrunken ist, wird am allerwenigsten das Ziel erreichen, ein berühmter Mann zu werden, und wäre ein Narr, wenn er sich einbildete, es durch solche Lebenshaltung zu werden.

[33]) Ap 3, 5, mit dem Zusatz τῶν ἀνθρώπων, weil die Aussage auch auf Tiere passen würde. Vgl. den Gebrauch des Ignatius: τὸ ποθητόν μοι ὄνομα hinter einem Eigennamen Eph 10, 1; Smyrn. 13, 2; Pol. 8, 3; ἐξ ὀνόματος πάντες „Mann für Mann“ Eph 20, 2; Pol. 4, 2; 8, 2, auch κατ' ὄνομα Smyrn. 13, 2.

[34]) Jo 2, 18; 8, 43; 10, 36 cf auch Bd V[5], 173 A 18; 424—471.

[35]) 1 Sam 25, 25 Abigaïl sagt von ihrem Gatten: „Wie sein Name, so ist er; Nabal (d. h. Tor, Narr) ist sein Name, und Torheit findet sich bei ihm.“ Aber auch Samuel von seiner Mutter so genannt, weil durch seine Geburt Gott ihre Bitte um ein Kind erhört hat 1 Sam 1, 20. Cf auch die Namen Jakob und Esau Gen 25, 25f.; und Israel als neuer Name Jakobs Gen 32, 29.

im westlichen Teil von Kleinasien zu den hier in Betracht kommenden Zeiten, soweit ich sehe, der gebräuchlichste *Ζωτικός*, demnächst *Ζώσιμος*, seltener dagegen *Ζωτίων*[36]). Auf welchen von diesen 3 Namen hingewiesen wird, können wir nicht entscheiden und ist ohne Bedeutung für das Verständnis der Ap. Zu einer weniger hoffnungslosen Beurteilung dieses Bischofs leitet die Mahnung über (v. 2) *γίνου γρηγορῶν καὶ στήρισον ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν*. Er ist also doch nicht im schlimmsten Sinne des Wortes tot, sondern gleicht eher einem Schlafenden, den man durch lauten Anruf oder Schütteln seiner Glieder wecken und zur pflichtmäßigen Arbeit aufrufen kann. Als Seelsorger soll er diejenigen Glieder seiner Gemeinde, die bisher schon seit einiger Zeit im Begriff waren, demselben schlafähnlichen Todeszustand zu verfallen, in welchem er sich jetzt schon befindet, stärken. So etwa läßt sich der Gedanke umschreiben, um sowohl dem *τὰ λοιπὰ* (sc. *ὀνόματα* s. A 33) als dem *ἔμελλον* (nicht *μέλλουσιν*) gerecht zu werden. Er ist diesem Teil seiner Gemeindeglieder im Einschlafen und Absterben vorangegangen, soll aber nun dem Weckruf Jesu gehorchend sie davor bewahren, daß sie seinem bösen Beispiel folgend vollends in geistlichen Tod versinken. Diese Aufforderung aber wird dadurch begründet, daß Jesus vor Gott seinem Vater das Gesamtverhalten des Bichofs geprüft und unvollkommen gefunden hat. Er soll sich daher (v. 3) erinnern, wie er amtlichen Auftrag und christliche Unterweisung erhalten hat[37]). Dies soll er bewahren und Buße tun. Wenn schon dies an Worte Jesu erinnert (s. A 37), so erst recht die sich anschließende Drohung für den Fall, daß er sich nicht aus seinem Schlafzustand erwecken lassen sollte: *ἥξω ὡς κλέπτης καὶ οὐ μὴ γνῷς, ποίαν ὥραν ἥξω ἐπί σε*. Die Vergleichung mit

[36]) Cf Forsch VI, 93 f. Neben den mehr als 50 durch Inschriften nach den damals (a. 1893) neuesten Abschriften und Veröffentlichungen gezählten Trägern des Namens *Ζωτικός* in Kleinasien, mögen doch auch einige literarisch überlieferte genannt werden: ein Bischof von Kumana in Phrygien aus der Entstehungszeit des Montanismus Eus. h. e. V, 16, 17, auch ein *συμπρεσβύτερος* (Presbyter oder Bischof) von Otrous Eus. h. e. V, 16, 8. Das alte syr. Martyrol. zum 21. Aug. nennt einen *Ζωτικός* unter den „alten Confessoren". — Cf Ramsay, Report presented to the Wilson Trustees, Part. II, p. 214 nr. 12; p. 227 nr. 24; auch *Ζωτική* p. 216 nr. 15; beides auch in einer jüdischen Inschrift (Vogelstein u. Rieger I, 461. 475, nr. 18. 121). — Sehr gebräuchlich ist auch *Ζώσιμος* und vielleicht weiter verbreitet und länger im Brauche geblieben. Cf Plin. epist. V, 19 ein Freigelassener des Verfassers. Der Rhetor Aristides ed. Dindorf I, 463. 497 u. s. w., auch weiblicher Name *Ζωσίμη* bei Plutarch, Vita Pompeji c. 45 (Gattin des Tigranes). — Sehr viel seltener als diese beiden Namen ist jedenfalls *Ζωτίων*, Diakon von Magnesia bei Ignat. ad Magn. 2.

[37]) Zu dem Perf. *εἴληφας* von der für Lebenszeit geltenden Berufung zu seinem Amt cf Mt 25, 24 (überhaupt 25, 14—30); Rm 1, 5; zu dem aoristischen *ἤκουσας* von der zu irgend welcher Zeit vor oder nach seiner Einsetzung als Bischof empfangenen Unterweisung cf Mt 5, 21 ff.; Lc 8, 12 ff.; Jo 6, 45.

dem Dieb, dessen Einbruch bei Nacht, aber in einer nicht im voraus zu bestimmenden Stunde der Nacht zu geschehen pflegt, bezieht sich zunächst auf die Wiederkunft Jesu zu seiner Gemeinde (Mt 24, 42—44; (25, 5—13); Lc 12, 35—40; 1 Th 5, 1—3; 2 Pt 3, 10; Ap 16, 15), geht dann aber doch mehrmals unmerklich über zur Vergegenwärtigung der Todesstunde des Einzelnen Mt 24, 45—51; Lc 12, 20; 1 Th 5, 4—9; (Rm 13, 11—14). So auch hier besonders deutlich nach dem wahrscheinlich ursprünglichen Text mit doppeltem ἥξω zuerst ohne, dann mit ἐπί σε (s. oben S. 295). Während die Mehrheit der Gemeinde mit ihrem Bischof in einen Zustand versunken ist, der sich mit einem tiefen, dem Todeszustand ähnlichen Schlafe vergleichen läßt, hat dieser Bischof an seinem Bischofssitz doch einige wenige Personen, von denen dies nicht gilt. Ihre Eigenart wird in v. 4 gezeichnet. Um zu sagen, daß Jesus sie kennt und mit Namen nennen könnte, werden sie als ὀνόματα bezeichnet[38]), und um auszudrücken, daß das Verhältnis des Bischofs zu ihnen nur ein ganz äußerliches sei, wird der Bischof darauf hingewiesen, daß er solche Leute in Sardes, also an seinem Wohnsitz habe. Das Lob οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν kann nach Ap 14, 4 nur die Enthaltung von geschlechtlicher Verirrung bedeuten[39]). Der Lohn dafür, und zwar der wohlverdiente Lohn für solche Sittenreinheit wird darin bestehen, daß sie mit Jesus in weißen Gewändern einhergehen, wie die Engel und alle guten Geister im Himmel sie tragen[40]), d. h. er soll, wenn sie aus dem irdischen Leben scheiden und zu ihrem in den Himmel erhöhten Herrn kommen, ihre während ihres Erdenlebens unentweiht gebliebene geschlechtliche Reinheit irgendwie zur Erscheinung kommen.

In der den Schluß der 5. Ansprache bildenden Verheißung (v. 5), welche ebenso wie die Schlußsätze aller dieser Ansprachen nicht dem angeredeten Bischof und seiner Einzelgemeinde, sondern, wie auch hier wieder gesagt wird (v. 6), allen 7 Gemeinden der Provinz und der Christenheit überhaupt gilt, hat schon deshalb die Variante οὗτος neben οὕτως keinen Anspruch auf Echtheit, aber auch darum nicht, weil vorher (v. 4) nicht von einem einzelnen Sieger, sondern von ὀλίγα ὀνόματα die Rede war. Ebenso selbstverständlich ist aber auch, daß οὕτως nicht zum folgenden περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς gehört, sondern mit ὁ νικῶν zu ver-

[38]) Cf Jo 10, 3 f. τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ' ὄνομα cf vorhin A 33, ferner Jo 1, 47 f.; 2, 24 f.; 10, 14. 27; 2 Tm 2, 19.

[39]) Dies ist zu unterscheiden von dem was Ap 7, 14; 22, 14 als eine Waschung der besudelten Gewänder im Blut des Lammes bezeichnet wird. Da an diesen Stellen und auch 13, 4 keinerlei Andeutung von Zusammenhang der Unzucht mit den Götzenopfermahlzeiten vorliegt, ist auch nicht von einem Eindringen der nikolaïtischen Sekte in die Gemeinde von Sardes zu denken.

[40]) So Ap 19, 14 (?) die Engel, ebenso wenn sie auf Erden erscheinen Jo 20, 12; Ap 1, 10, ferner die Seelen der Märtyrer schon vor ihrer Auferstehung Ap 6, 11; 7, 9. 13—15 ebenso die 24 Presbyter Ap 4, 4.

binden ist[41]). Denn vorher ist ja nicht gesagt, daß und wie die wenigen vor jeder Besudelung sich behütenden Gemeindeglieder sich mit weißen Gewändern bekleiden werden, sondern daß sie mit Jesus in weißen Kleidern wandeln oder verkehren werden. Der Sinn des ersten Satzes der Schlußverheißung in v. 5 ist also: Ein jeder, welcher, wie die wenigen rein gebliebenen Christen in Sardes als Sieger über alle Versuchung zur Unreinheit aus dem Erdenleben scheidet, wird sich mit weißen Gewändern bekleiden[42]). Die Zuteilung des Siegespreises wird weiter als ein Handeln Jesu dargestellt, zuerst negativ durch *καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς*, dann positiv durch *καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου*. Letzteres schließt sich an die Worte Jesu Mt 10, 32 f.; Lc 12, 8 f.; cf Lc 9, 26 und verheißt denjenigen seiner Jünger, welche sich in ihrem Leben treu und tapfer vor den Menschen zu ihm als ihrem Herrn bekannt haben, daß er sich am Tage des göttlichen Gerichts zu ihnen als seinen Angehörigen und Schützlingen bekennen werde. Die dem vorangehenden negativen Satze zu grunde liegende Vorstellung von einem Buche des Lebens, in welchem die Namen der Menschen, die von Gott zum ewigen Leben bestimmt sind, geschrieben stehen, wird hier, wie auch Ap 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27 als bekannt vorausgesetzt. Sie stammt aus dem AT. Die Tilgung eines von Gottes Hand in dieses Buch eingetragenen Namens bedeutet die Verurteilung eines Gottlosen zum Tode (Ex 32, 32 f.; Ps 69, 29). Das ganze Leben des Frommen von seiner Erzeugung und Geburt an ist in diesem Buche geschrieben (Ps 139, 13—16). Noch einen großen Schritt weiter zurück bis an den Anfang aller Geschichte tut der Ausspruch in Ap 13, 8 (cf 17, 8), daß alle Menschen, deren Namen nicht vor Grundlegung der Welt[43]) in diesem Buch geschrieben stehen, zu abgöttischer Verehrung des Antichrists sich verleiten lassen und damit dem göttlichen Strafgericht verfallen. Wenn an derselben Stelle dieses Buch des Lebens das Buch des geschlachteten Lammes genannt wird, so ist vorausgesetzt, daß Jesus

[41]) Zur Wortstellung cf das nachhinkende *αὐτῷ* hinter *ὁ νικῶν* 2, 26; 3, 21 oder hinter *τῷ νικῶντι* 2, 7; 2, 17, und das *αὐτόν* hinter *ὁ νικῶν* 3, 12.

[42]) Die Übersetzer mit Einschluß der deutschen von Luther bis Wiese übersetzen *περιβαλεῖται ἐν ἱμ. λ.* „wird mit weißen Kleidern angetan werden", als ob im Text *περιβληθήσεται* stünde. Die Ap kennt doch das passive *ἐβλήθη* (nicht weniger als 10 mal), *βληθήσεται* Ap 18, 21. Man braucht sich durch den Umstand, daß der sich Bekleidende beim Anlegen der Kleider sich gelegentlich von dienstbaren Geistern Hilfe leisten läßt, hier so wenig wie Mt 6, 29; Lc 12, 27 oder in unseren alltäglichen Redewendungen („sie kleidet sich fein", „er legt den Talar an") nicht hindern zu lassen, das Medium vom Passivum zu unterscheiden.

[43]) Über die Abhängigkeit des *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* von *γέγραπται* Ap 13, 8 wird zu dieser Stelle zu reden sein. — *ἐξαλείφω* auch bei den Klassikern gebräuchlich im Sinn von „Geschriebenes auswischen, löschen" feucht abwischen im Unterschied von radiren, abkratzen.

die Namen derer, die zum Leben gelangen sollen, in dieses Buch eintrage. Nimmt man dazu die Versicherung Jesu in 3, 5, daß er den Namen des Siegers nicht aus dem Buch des Lebens auswischen werde, so ergibt sich der Jo 5, 21—22. 25—29 lehrhaft ausgeführte Gedanke, daß Gott sowohl die Mitteilung ewigen Lebens als auch das endgültige Gericht über die Menschen seinem Sohne übertragen habe. Beiläufig sei auch darauf hingewiesen, daß die in der negativen Aussage *οὐ μὴ ἐξαλείψω* enthaltene Voraussetzung, daß die Namen von Menschen, die von Gottes bzw. Christi Hand in das Buch des Lebens eingetragen worden sind, nachträglich wieder gelöscht werden können und manchmal gelöscht werden sollen, die Lehre von der unwiderruflichen Prädestination der Individuen zur Seligkeit und zur Verdammnis ausschließt.

6. Ansprache an den Bischof von Philadelphia 3, 7—13.

(3, 7) Dies sagt der wahrhaft Heilige[44]*, welcher den Schlüssel Davids*[45] *hat, welcher öffnet, und niemand wird schließen, und schließt, und niemand wird öffnen*[46]*. (v. 8) Ich kenne deine Werke. Siehe, ich habe (dir) eine offene Türe vor dir gegeben, welche niemand zuschließen kann. Denn du hast (zwar) eine geringe Kraft, und hast (doch) mein Wort bewahrt und meinen Namen nicht verleugnet. (v. 9) Siehe, ich gebe (Leute) aus der Synagoge Satans — welche sagen, sie seien Juden, und sind es nicht, sondern lügen —; siehe, ich werde machen, daß sie kommen und vor deinen Füßen niederknieen und erkennen, daß ich dich lieb gehabt habe. (v. 10) Weil du die Lehre von dem geduldigen Warten auf dich bewahrt hast, werde auch ich dich bewahren (und retten) aus der Stunde der Versuchung, welche kommen wird über den ganzen Erdkreis, zu versuchen die Bewohner der Erde. (v. 11) Ich komme bald, halte fest, was du hast, damit dir niemand deinen Kranz wegnehme. (12) Der Sieger — ich werde ihn zu einer Säule im Hause meines Gottes machen, und er soll wahrlich nicht mehr aus demselben hinauskommen, und ich werde auf ihn schreiben den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalems, das aus dem Himmel von meinem Gott herabsteigt, und meinen neuen Namen. (v. 13) Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.*

---

[44]) *ο αγιος ο αληθινος* CPQ, beinah alle min, Orig. Sel. in Ps. (ed. Delarue II, in vollständigem Citat), Andr. Areth. sah kop, sy$^{1.2}$, *ο αλ. ο αγ.* ℵA, *sanctus et verus* vg u. alle Lateiner, *ο αγγελος αγιος* m p. 8, aber das Scholion p. 29 „*αγιος αληθινος ο μη μετουσιᾳ αλλα ουσιᾳ ων τοιουτος*).

[45]) Hinter *κλειν* oder *κλειδα* + *Δαυειδ* AC, *του Δαυειδ* ℵPQ, „des Hauses David" kop, aus der Grundstelle Jes. 22, 22 interpolirt, *ᾳδου* griech. Hss nach Andr., Interpolation aus 1, 18 (cf 9, 1; 20, 1).

[46]) Über schlecht bezeugte Varianten Erweiterungen hinter *κλεισει* (oder auch *κλειει*), wie z. B. *αυτην* in Q, genügt der Hinweis auf Tischendorfs VIII.

Philadelphia[47]) war eine lydische, wahrscheinlich nach dem König Attalus II Philadelphus von Pergamon († 138 v. Chr.) so genannte, zum Distrikt von Sardes gehörige (Plin. nat. h. V, 111; Ptol. V, 2, 17) und etwa 45 km südöstlich von der alten lydischen Hauptstadt gelegene Stadt. Nach Strabo war sie häufig von Erdbeben heimgesucht und infolge der immer wiederkehrenden Zerstörung bald dieses bald jenes Stadtteiles nur schwach bevölkert[48]). Schon Tiberius hatte in solchem Falle dieser und anderen Städten jener Gegend durch fünfjährigen Steuererlaß und namhafte Geldunterstützungen wiederaufgeholfen[49]). Über die Entstehung der dortigen Gemeinde haben wir keine Nachrichten. Sehr lehrreich aber ist, was etwa 10—15 nach der Abfassung der Ap Ignatius in seinem Brief an die Gemeinde von Philadelphia über seine Erlebnisse in deren Kreise (c. 7—8), über den dortigen Bischof (inscr. c. 1 u. 3), vielleicht denselben, an welchen die apokalyptische Ansprache gerichtet war, über eine judaistische Richtung, die in die Gemeinde einzudringen sucht (c. 6—9) sagt. Noch wieder 20 Jahre später machte eine prophetisch begabte Christin Ammia in Philadelphia Aufsehen[50]), auf welche man in der bald darauf beginnenden montanistischen Bewegung von der einen oder anderen Seite sich berief. Um dieselbe Zeit wurden mehrere Philadelphier zugleich mit Polykarp Märtyrer in Smyrna (mart. Polyc. 19 s. oben S. 238 f.).

Nach der richtigen LA *ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός* bezeichnet sich Jesus als den, welchem der Name „der Heilige" im Unterschied von anderen Personen, die sich diesen Namen gern gegeben haben oder in Zukunft geben mögen, in Wahrheit und mit Recht zukommt. *Ὁ ἅγιος* aber bezeichnet hier nicht die sittliche Makellosigkeit, sondern die Gottgeweihtheit und zwar hier wie Jo 6, 69 die von Gott ihm verliehene Würde des Messias[51]). Diese Deutung wird bestätigt durch das folgende *ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυείδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει.* Dies ist beinah wörtlich genau aus Jes 22, 22 nach LXX entlehnt, wo der Schlüssel des Hauses Symbol des obersten Verwalteramtes am obersten königlichen Hofe zu Jerusalem ist. Indem aber hier das Wort *οἴκου*

[47]) *Φιλαδέλφεια*, also nach lat. Quantität *Philadelphĭa*.

[48]) Strabo XIII, 628, dasselbe kürzer auch schon XII, 579.

[49]) Tacit. ann. II, 47. Ähnliches geschah unter Caligula und Claudius und wahrscheinlich hat Philadelphia zeitweilig den Namen Neocaesarea geführt, cf Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia p. 201.

[50]) Eus. h. e. V, 17, 1—4. Auf dem nicänischen Konzil soll Philadelphia durch einen Bischof Hetoimasias vertreten gewesen sein cf Patr. Nicaen. nomina ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Conitz p. LXII nr. 131.

[51]) Cf 1 Jo 2, 20 *ὁ ἅγιος* schlechthin (Mr 1, 24 mit dem Zusatz *τοῦ θεοῦ*), ferner Jo 10, 36 *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν*, Jo 17, 19 *ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν* cf Bd IV[5], 371 f. Auch der Gebrauch von *ἀληθινός* im Sinn von *ἀληθῶς ὤν* ist dem Jo nicht fremd Jo 1, 9; 6, 32; 1 Jo 2, 8; 5, 20, neben der Bedeutung „Wahrhaftigkeit" z. B. Ap 15, 3; 21, 5; 22, 6.

vor Δαυείδ fortgelassen und somit der Schlüssel, den Jesus hat, nach David selbst benannt wird, ist die Vorstellung ausgeschlossen, daß Jesus Verwalter eines fremden Hauses sei. Er ist vielmehr selbst der verheißene König an Davids statt, der andere David, also der Besitzer und Verwalter seines Hauses und Reiches, der darüber zu verfügen hat, wem der Eintritt in dieses sein Haus und der Austritt aus demselben gestattet oder versagt sein soll.

Da auch diese letzten Worte, abgesehen von sachlich bedeutungslosen Abweichungen der Wortformen, der jesajanischen Stelle entlehnt sind, so ist nicht zu vergleichen der paulinische Gebrauch des Bildes von der geöffneten Tür zur Bezeichnung der Möglichkeit und günstigen Gelegenheit für den Prediger, mit seinem Wort bei den noch unbekehrten Menschen Eingang zu finden (1 Kr 16, 9; 2 Kr 2, 12; Kl 4, 3). Noch weniger gehört dahin Ap 1, 19, wo Jesus von sich, der sterbend in Tod und Hades hinabgestiegen ist, bezeugt, daß er, wie seine Auferstehung beweist, die Schlüssel besitze, d. h. daß er die Seelen der Seinen aus diesem Kerker befreien und in seines Vaters Haus einführen kann und wird, in welchem für den Tod und seine Herrschaft kein Platz ist (Ap 20, 13 f.; 21, 4). In diesem Haus ist alles lebendig [52]). Dieses Bild wird auch in der Beschreibung des Wohlverhaltens des Bischofs von Philadelphia festgehalten. Von einem Verdienst in dem Sinn, daß er sich in eigener sittlicher Kraft einen Eingang in das Gebiet des Lebens und des Friedens errungen hätte, den ihm niemand verwehren soll, kann nicht die Rede sein. Christus, der den Schlüssel zu diesem Gebiet in der Hand hat, ist es auch, der ihm, dem einzelnen Menschen, diese Aussicht eröffnet und die Kraft, den Weg zu diesem Ziele unentwegt zu wandeln geschenkt hat. Dies sagt schon das ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου κτλ. Dies wird noch stärker durch (v. 8b) das folgende ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν κτλ. ausgedrückt. Es läßt sich schwerlich entscheiden, ob damit die geringe Zahl der Gemeindeglieder oder eine drückende wirtschaftliche Lage der Gemeinde (cf 2, 9) oder ein Mangel ihres Vorstehers an natürlicher Redegabe gemeint ist, wodurch es ihm erschwert wurde, das Wort Jesu zur Ausbreitung des Christenglaubens unter seinen Mitbürgern wirksam zu vertreten und trotz aller Anfechtungen und Verlockungen jede Verleugnung des Namens Jesu zu vermeiden. Mit einem neuen ἰδού und wegen der Weitläufigkeit des Satzes mit einem nochmaligen dritten ἰδού wird (v. 9) von der Vergangenheit und Gegenwart zur Verheißung einer bevorstehenden wesentlichen Besserung seiner bedrängten Lage übergegangen. Diese Verheißung lautet zunächst sehr unbestimmt

[52]) Dies gilt auch von dem Reiche Gottes und darum sind auch solche Stellen wie Mt 23, 14 cf Mt 5, 20, wo nicht ausdrücklich, wie Mt 13, 41, gesagt wird, daß dieses Himmelreich zugleich das Königreich Christi ist, mit Ap 3, 7 vergleichbar.

dahin, daß Christus gewisse Leute dahingebe [53]), die zu der Synagoge des Satans gehören [54]), ein Name, den sie verdienen, weil sie sich Juden nennen, ohne es in Wahrheit zu sein, also eben damit eine Lüge aussprechen. Schon jetzt, indem Jesus sich anschickt, diesen Juden zu weissagen, in welch' übele Lage er sie demnächst versetzen werde, übergibt oder überläßt er sie ihrem wohlverdienten Schicksal. Erst das dritte *ἰδού* (v. 9b) bringt die Weissagung selbst in der angemessenen futurischen Form. Jesus wird sie dahin bringen, daß sie zu dem Bischof kommen und ihn flehentlich um seine Gunst und seinen Schutz bitten, und daß sie erkennen, daß kein Geringerer als der andere David, der Messias Jesus es ist [55]), der die von ihnen, von jenen Pseudojuden, gehaßten und verleumdeten Christen von Philadelphia zu einem Gegenstand seiner Liebe gemacht hat. Unverkennbar ist die Anlehnung an die Weissagung von dem Aufbau eines neuen Jerusalems und Zions an der Stelle des durch die Heidenvölker zerstörten Jerusalems und seines Tempels in Jes 60, 14. Nach dem hebr. Text [56]) spricht dort Gott zu Jerusalem: „Es werden gebückt zu dir gehen die Söhne deiner Bedrücker und werden sich niederwerfen zu den Sohlen deiner Füße alle die, welche dich verlästern, und werden dich nennen eine Stadt Jahweh's, ein Zion des Heiligen Israels." Auch in dem an alle Gemeinden gerichteten Schlußsatz (v. 12) klingen diese Worte noch nach. Nicht von einer Bekehrung der Judenschaft von Philadelphia spricht hier Jesus in Anlehnung an die Weissagung des atl Propheten; denn die „Synagoge Satans" wird und kann sich ebensowenig bekehren als Satan selbst. Es ist auch nicht die Rede von einer Bekehrung der bis dahin ungläubig gebliebenen Juden (cf Ap 7, 1—8), sondern von den überwiegend aus geborenen Heiden bestehenden Gemeinden der Provinz Asien ist dies gesagt und ihnen zugesprochen. Aber ehe die Rede an diesen großen Kreis sich wendet, wird noch einmal (v. 10) dem Bischof von Philadelphia seine bisher bewiesene

[53]) *διδῶ* (oder *δίδω*) AC verdient den Vorzug vor dem korrekteren *δίδωμι* PQ und den meisten Griechen, dem ganz vereinzelten *δέδωκα* ℵ, und dem fut. „ich werde geben" der meisten Versionen, was dem folgenden *ποιήσω* nachgebildet ist. Cf die vielen, auch dem klass. Griechisch nicht fehlenden Nebenformen der Verba auf *μι* s. Blaß Ntl. Gramm.[2] S. 51 § 23, 1. Kühner-Blaß, Griech. Formenl. II, 200. 201. 203. 209 § 284, 1. 2; 286, 287, 9. Wohin Christus diese Leute gibt, bleibt vorläufig unausgesprochen. Nur das empfindet der Leser von vornherein, daß es eine für die davon betroffenen Juden peinliche Lage ist.

[54]) Der Gebrauch von *ἐκ* c. Gen. plur. oder sing. im Sinne eines Gen. partit. ist echt johanneisch cf Jo 1, 24; 7, 40; Ap 5, 9 cf Bd IV[5], 116 A 16.

[55]) Die starke Betonung des Ich durch *ἐγώ* vor *ἠγάπησα* und ebenso in v. 10 ist nicht zu überhören, häufig in der Ap von c. 1, 17 an, s. oben S. 204 A 53 wie auch im joh. Ev (1, 26; 4, 14. 26. 32). Ebenso gegensätzlich betont ist auch das *ἑαυτούς* vor *Ἰουδαίους*.

[56]) Das Verhältnis zur LXX ist an dieser Stelle besonders darum schwer zu erkennen, da der Text der LXX mannigfaltig überliefert ist.

Treue bezeugt und versichert, daß Jesus ihm dies vergelten werde, indem er ihn zur Zeit der großen Versuchung, welche über den ganzen Erdkreis kommen soll, um die Bewohner der Erde zu versuchen, bewahren und aus der auch für die Christen darin liegenden Gefahr erretten wird. So etwa kann man die Bedeutung der prägnanten Konstruktion *τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας* wiedergeben. Diese Stunde der allgemeinen Versuchung wird als eine bekannte Tatsache eingeführt. In der Tat konnte als bekannt vorausgesetzt werden, daß der Wiederkunft Christi eine außerordentliche Bedrängnis seiner Gemeinde vorangehen werde. Zu deutlich und nachdrücklich hatte Jesus an einem seiner letzten Erdentage zu den Aposteln dies geweissagt, als daß es in der Predigt der Apostel hätte fehlen können. Auch hier weist er (v. 11) auf diesen Zusammenhang der Endereignisse der Geschichte hin mit den Worten *ἔρχομαι ταχύ* und der weiter sich anschließenden Mahnung: *κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου*[56a]). Weniger selbstverständlich ist der Sinn der wenigen Worte, in welche das durch nichts getrübte Lob des Bischofs gefaßt ist (v. 10[a]): *ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου*. Es fragt sich vor allem, ob hier einer der in der griechischen Bibel so häufigen Fälle einer hebraïsirenden Umstellung des besitzanzeigenden Pronomens vorliegt, so daß also ein Wort Jesu über die Geduld gemeint wäre, was die Vergleichung mit dem *ἐτήρησάς μου τὸν λόγον* in v. 8 gebieterisch zu fordern scheint[57]). Aber welche der uns überlieferten Rede Jesu könnte als sein Wort von der *ὑπομονή* bezeichnet werden. Daß Geduld nötig sei, um den Willen Gottes zu erfüllen und selig zu werden, hat mit beweglicheren Worten als Jesus selbst sein Bruder Jakobus den Lesern seines Briefes ans Herz gelegt (Jk 1, 3f. 12; 5, 7—11 cf Hb 10, 36). Ist demnach *μοῦ* nicht mit *τὸν λόγον*, sondern mit *τῆς ὑπομονῆς* syntaktisch zu verbinden, so kann doch Jesus nicht von seinem eigenen geduldigen Ausharren gesagt haben, daß der angeredete Bischof diese Tugendleistung Jesu bewahrt, was dann wohl heißen sollte, in der Nachfolge Christi in hervorragender Weise nachgeahmt und nachgebildet habe[58]). Dagegen entscheiden dieselben Gründe, welche oben S. 294 gegen die gleichartige Mißdeutung des *ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου* im Munde Jesu c. 2, 26 geltend gemacht wurden. Jede Schwierigkeit

[56a]) Cf oben S. 230 A 2 u. 3 zu Ap 2, 10. Zu dem *ἔρχομαι ταχύ* cf das zu Ap 1, 1 u. 1, 3 Bemerkte.

[57]) Bengel S. 269 übersetzt „mein Gedultwort“ und erklärt: „Das Wort Christi ist ein Wort des Kreuzes und also auch der Gedult“. Weizsäcker „mein Wort vom geduldigen Ausharren“. Sichere Fälle im NT sind Mt 19, 28; 26, 28; Rm 7, 24; Kol 1, 20. 22 cf Bd I[4], S. 603. 697 A 53; Bd VI[2], S. 361f. A 19.

[58]) So die alten Versionen durchweg z. B. die alten Lat. vg *verbum patientiae* (gig. *tolerantiae*) *meae*, auch sy[1.2].

schwindet, wenn man unter dem von Jesus hier gebrauchten *τὴν ὑπομονήν μου*, ebenso wie 2 Th 3, 5 unter *τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ*, das geduldige Warten auf das Kommen Jesu versteht. Diese Fassung von *μοῦ* als Objektsgenitiv entspricht dem Gebrauch von *ὑπομένειν τι* im Sinn von „auf etwas warten, aber auch dem Gebrauch von *ὑπομένειν τινά* im Sinn von „auf jemand warten", der schon den alten Klassikern nicht fremd [59]), besonders häufig aber in der LXX zu finden ist [60]). Christus spricht oftmals: *ἔρχομαι ταχύ* (2, 16; 3, 11, 22, 7); aber den Christen wird die Zeit lang. Dieser Deutung entspricht auch die Verheißung, daß er in und vor der von Jesus geweissagten und letzten, die ganze Welt umfassenden Versuchung bewahrt bleiben werde (cf Mt 24, 21 ff.). Die Nähe der Parusie Christi (v. 11 cf Ap 1, 1. 3; 22, 17. 20 im Gegensatz zu dem Irrtum, daß es damit noch gute Weile habe Mt 24, 48; Lc 12, 45) macht die Mahnung um so dringlicher, seinen christlichen Besitzstand zu bewahren und sich von niemand um den ihm zugedachten Siegespreis bringen zu lassen. Die Verheißung in dem an alle 7 Gemeinden gerichteten Schlußsatz ist nur insofern mit der Selbstbezeichnung in v. 7 verwandt, als hier wie dort unter dem Bilde eines Bauwerks, über welches Jesus zu verfügen hat, die Stellung Jesu zu seiner Gemeinde und seinem Königreich dargestellt wird, und zwar zuerst unter dem Bilde eines Tempels des Gottes, den auch Jesus seinen Gott nennt, sodann unter dem Bilde einer Stadt, des neuen Jerusalems [61]). Das viermalige *τοῦ θεοῦ μου* mag erinnern an das Wort des Auferstandenen Jo 20, 17 und an das Wort Jo 2, 19—21, nach welchem Jesus durch seine Auferstehung schon im Anfang seines öffentlichen Wirkens die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen hat, daß er durch seine Auferstehung den Tempel seines Gottes, des Gottes Israels, wiederaufbauen werde. Als vollendet wird der Tempel auch hier nicht vorgestellt, indem Jesus von dem Sieger im Kampf des Christen sagt: *ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι.* Trotzdem kann hier nicht von der Gemeinde Jesu auf Erden während des gegenwärtigen Weltlaufs die Rede sein, wie oft sie ein Tempel Gottes genannt sein mag (1 Kr 3, 16; 2 Kr 6, 16; Eph 2, 19—22). Denn die Namen aller Glieder der Gemeinde

[59]) Xenoph. anab. IV, 1, 21 *ἐγὼ ἔσπευδον καὶ διὰ τοῦτό σε οὐχ ὑπέμενον.*

[60]) Ps 25, 3 u. 5; Habac 2, 3; Nah 1, 7. — Auch Jes 64, 4 gehört dahin, obwohl die meisten Hss der LXX gegen den hebr. Text *τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεος* statt *αὐτόν* (sc. *τὸν θεόν*) bieten cf aber den lat. Psalter (*expectantibus te*) u. Pesch., auch Clem. Rom. ad Corinth. I, 34 (*τοῖς ὑπομένουσι* st. des *ἀγαπῶσι* bei Pl.). Auch sachlich ist Jes 64, 4 zu vergleichen, da 64, 1 (al. 63, 19) das sehnsüchtige Verlangen nach dem Kommen Gottes zum Gericht ausgesprochen ist.

[61]) Cf Jes 44, 28 das Wort des Koresch (Cyrus) über Jerusalem „es werde gebaut" und den Tempel, „er werde gegründet".

sind in das Buch des Lebens eingetragen, seitdem sie derselben einverleibt sind cf 3, 5. Eben dort aber zeigte sich, daß damit noch keineswegs gegeben ist, daß ihre Namen nicht von Jesus selbst wieder ausgelöscht werden können s. oben S. 301 f. Hier aber ist von dem Sieger die Rede, der allen Kampf des Erdenlebens hinter sich hat, und von einer zukünftigen Schreibung seines Namens auf eine Säule im Tempel Gottes. Gemeint kann also nur sein die unwiderrufliche Aufnahme in den himmlischen Tempel Gottes, welche dem Christen zugedacht ist für die Stunde, in welcher er im Glauben aus diesem Leben scheidet und eingeht in die überweltliche Gemeinschaft mit seinem Erlöser und mit Gott selbst [62]). Davon aber ist sachlich und zeitlich nicht verschieden, daß Jesus selbst auf die Person des Siegers drei Namen schreiben werde: den Namen des Gottes Jesu, den Namen der Stadt Gottes, nämlich des neuen Jerusalems, das vom Himmel her zur Erde herniedersteigt und den neuen Namen Jesu. Obwohl nicht gesagt wird, an welchen Körperteilen des Siegers diese drei Namen angeschrieben werden sollen, so ist doch vor allem andern an die Stirn zu denken. [63]) Zumal für den Namen Gottes kann an dem Menschen keine würdigere Stelle gefunden werden, als das Antlitz, und an diesem die ungeteilte Fläche der Stirn. Daraus ergibt sich aber sofort die Erinnerung an das goldene Stirnblech am Hute Aarons, auf welchem der Name Jahweh's eingegraben war [64]). Demnach bedeutet die erstgenannte Namensinschrift, daß Jesus dem Sieger den Charakter eines Priesters im oberen Heiligtum verleihen werde, wie er ihn schon durch die Aufnahme in seine Gemeinde zu einem Priester in dem diesseitigen Hause Gottes gemacht hat cf Ap 1, 6; 5, 10. Die zweite Inschrift kennzeichnet den Sieger als einen Bürger des himmlischen Jerusalems. [65]) Hergestellt ist diese neue Gottesstadt schon durch den zum Himmel erhöhten Jesus, ebenso wie der Tempel mit seinem Priestertum durch den Tod Jesu. Zur Erde wird das neue Jerusalem herabsteigen mit der Wiederkunft Christi Ap 21, 2 bis 22, 5. Hier aber handelt es sich um den in der Mitte zwischen diesen Ereignissen liegenden Einzug des einzelnen Siegers in die überweltliche Gemeinschaft mit Gott und Jesus. Durch die dritte Inschrift will Jesus die nunmehr allen Gefahren entnommene Gemeinschaft des Siegers mit seiner eigenen Person zum Ausdruck

[62]) Cf Ap 7, 9—17; 14, 13; Jo 17, 25—32; 14, 1—3; 2 Kr 5, 1—4; 1 Th 4, 17—5, 10; Phl 2, 21—23.

[63]) Cf Ap 14, 1; 22, 4 der Name an der Stirn, ebendort die Versiegelung Ap 7, 3; 9, 4, mit welcher die Inschrift des Namens Ex 28, 36 verglichen wird. Auch das Malzeichen des Antichrists an der Stirn Ap 14, 9, außerdem auch noch auf der rechten Hand 13, 16; 20, 4. Cf auch die Inschrift an der Stirn der πόρνη Babylon 17, 5.

[64]) Ex 28, 36—38; Lev 8, 9. Diese Inschrift lautet: קֹדֶשׁ לַיהוה, „dem Jahweh geweiht".

[65]) Gal 4, 25—31 (Bd IX³, 237 ff.); Phl 3, 20; Hb 12, 22—24; Ap 14, 1.

bringen. Sie wird aber eine merklich andere sein, nicht nur als zur Zeit des Verkehrs Jesu mit seinen Jüngern, sondern auch als während der Dauer des Erdenlebens des Christen und nicht nur von Seiten des noch im Fleisch lebenden Christen, sondern auch von Seiten Christi. Dies muß der Sinn der Ankündigung Jesu sein, daß er seinen neuen Namen ihm anschreiben werde, wenn man die gleichartige Ankündigung Jesu 2, 17 (s. oben S. 278 f.) vergleicht, daß Jesus dem Sieger einen neuen Namen geben werde. Jesus will auch Namen und Titel nicht geben, „wie die Welt gibt“ [66]). Der neue Name soll der wahre Ausdruck einer neuen Beschaffenheit der Person sein. Das durch den Artikel bestimmte *τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν* setzt als selbstverständlich voraus, daß alle Namen, welche man ihm seit den Tagen des Täufers auch von Seiten seiner Freunde bis dahin gegeben hat [67]), nicht genügen um zu sagen, was er den Seinigen sein will, wenn sie im Hause seines Vaters mit ihm vereint sein werden. Auch der Name *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (Ap 19, 12 f.) ist nur ein schwacher menschlicher Versuch, alles auszudrücken, was sie schon im diesseitigen Leben an ihm haben, und vollends unzulänglich im Vergleich mit dem, was er ihnen geben wird, wenn sie dahin gelangen, wo er jetzt ist.

Die Ansprache an den Bischof von Philadelphia ist mit keiner anderen der 7 Ansprachen so nahe verwandt als mit der 2., an den Bischof von Smyrna gerichteten. Nur in diesen beiden lesen wir das scharfe Urteil über die Judenschaft der beiden Bischofssitze, daß sie eine Synagoge des Satans seien (2, 9; 3, 9), und in keiner anderen Ansprache als in diesen beiden fehlt neben der warmen Anerkennung der Verdienste des Bischofs jede Rüge oder auch nur ernstere Mahnung. Dasselbe gilt aber auch von dem Brief des Ignatius an die Gemeinde von Philadelphia, in welchem er eingehend die Eindrücke wiedergibt, die er dort während eines mehrtägigen Aufenthaltes empfangen hat. Zur geschichtlichen Beleuchtung der 2. und der 6. apokalyptischen Ansprache werden daher einige Bemerkungen am Platze sein. Im voraus sei bemerkt, daß Ignatius sich nicht veranlaßt sieht, die Gemeinde von Philadelphia so wie die von Magnesia eindringlich zu ermahnen, daß sie ihrem Bischof Damas nicht wegen seines jugendlichen Alters und seiner noch nicht weit zurückliegenden Ordination zum Bischof die schuldige Ehrerbietung und Folgsamkeit versage [68]). Dagegen preist er den Bischof von der Grußüberschrift an in den überschwänglichsten Worten. Seine Freude an dem vorgefundenen Zustand der Ge-

[66]) Jo 14, 27. Neue Namen Jo 1, 42; Mt 5, 9. 19; 23, 7—11. Er verbittet sich selbst der Wahrheit nicht entsprechende Namen Mt 7, 21, will nicht als Messias ausgerufen werden Jo 6, 14 f.

[67]) *Χριστός, κύριος, ῥαββί, προφήτης, βασιλεύς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ νυμφίος κτλ.*

[68]) Ign. Magn. 2—3 u. 13 cf m. Ignatius von Antiochien S. 304 f.

meinde macht er davon abhängig, daß sie treu und fest zu ihrem Bischof halten, der nicht von sich aus oder gar aus Ehrgeiz, überhaupt nicht durch Menschen zu seinem bischöflichen Amt gelangt ist und als ein Musterbild wunderbarer Milde und Festigkeit zugleich von dem fremden Gast angestaunt wird (Philad. inscr. und c. 1—4). Andrerseits weist in Ap 3, 7—13 kein Wort darauf hin, daß der angeredete Bischof ein der Ermutigung und schonender Rücksicht bedürftiger Greis sei. Ist der Brief des Ignatius allerspätestens 20 Jahre nach der Ap geschrieben, so ist auch kaum zu bezweifeln, daß es derselbe Bischof ist, mit dem Johannes und Ignatius es zu tun hatten. Gemeinsam ist den beiden Schriftstücken ferner das scharfe Urteil über die jüdische Gemeinde zu Philadelphia. Erst durch Ignatius erfahren wir, daß geborene Juden in der dortigen Christengemeinde judaïstische Lehren und Sitten, unter anderem auch die Sabbathfeier im Gegensatz zur Sonntagsfeier einzuführen suchten[69]). Dadurch wird deutlich hingewiesen auf Kerinth, den erbitterten Feind des gesetzesfreien Evangeliums, wie es Pl in der Provinz Asien mit grundlegender Wirkung gepredigt, und Johannes seither Jahrzehnte lang gepflegt hatte[70]). An der Abwehr derartiger Angriffe auf die Einheit und den Frieden dieser Gemeinde hatte Ignatius sich in einer Rede vor versammelter Gemeinde beteiligt (Philad. 6, 3—8, 3), deren erregten Ton er auf eine Inspiration des göttlichen Geistes zurückführt. Man erkennt die Vorwehen der montanistischen Bewegung, mit deren Anfängen auch der Name der Prophetin Ammia aus Philadelphia verflochten ist (cf Eus. h. e. V, 19).

7. Ansprache an den Bischof von Laodicea 3, 14—22.

(*v. 14*) *Und dem Engel der Gemeinde von Laodicea schreibe: Dies sagt der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes*[71]). (*v. 15*) *Ich kenne deine Werke, daß du (nämlich) weder kalt noch (siedend) heiß bist. O daß du kalt oder heiß wärest!* (*v. 16*) *So*[72]) (*aber*), *da du lau und weder heiß noch*

[69]) Ign. Philad. 5—9, besonders 6, 1 „Wenn jemand euch Judentum vorträgt (ἑρμηνεύῃ, durch Schriftauslegung zu beweisen sucht), höret ihn nicht, denn es ist besser, von einem beschnittenen Mann Christentum zu hören, als Judentum von einem Unbeschnittenen". Daß es sich dabei unter anderem um die Sabbathfeier im Gegensatz zur christlichen Sonntagsfeier handelte, sieht man aus Magn. 8—9.

[70]) Ob Kerinth ein geborener Jude oder Proselyt des Judentums war, läßt sich vorläufig schwerlich entscheiden, cf meine Miscellanea I, NKZ 1922, 408 ff.

[71]) ℵ* praem. *και* vor *ο μαρτυς* u. vor *η αρχη*, ferner *εκκλησιας* anstatt *κτισεως*! Auch vor *αληθινος* haben ℵC den Artikel *ὁ*.

[72]) ℵ stellt ganz verkehrt *ουτως* hinter *οτι*. Das *ουτως* nimmt den schon vorher beschriebenen Zustand, dessen Beschreibung nochmals folgt, wie ein *quae cum ita sint* zur Voraussetzung der Drohung *μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τ. στ. μου*.

kalt bist, stehe ich im Begriff, dich aus meinem Munde auszuspeien. (*v. 17*) *Weil du sprichst: ich bin reich und bin reich geworden und habe an nichts Mangel, und weißt nicht, daß du bist der* [73]) *Jämmerliche und Erbärmliche und Arme und Blinde und Nackte,* (*v. 18*) *so rate ich dir, von mir Gold zu kaufen, das von Feuer durchglüht ist, und weiße Kleider, damit du dich* (*damit*) *bekleidest und die Schande deiner Nacktheit nicht offenbar werde, und eine Augensalbe, um deine Augen damit zu salben, daß du sehest.* (*v. 19*) *Ich strafe und weise zurecht alle, die ich liebe.* (*v. 20*) *Siehe, ich stehe an der Türe und klopfe an; wenn jemand auf meine Stimme hört und die Türe öffnet, werde ich kommen und mit ihm speisen und er mit mir.* (*v. 21*) *Dem Sieger werde ich geben, mit mir auf meinem Thron zu sitzen, wie ich gesiegt habe und habe mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt.* (*v. 22*) *Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt.*

Laodicea [74]), zur Unterscheidung von mehreren gleichnamigen Städten in Kleinasien und Syrien nach seiner Lage am Lykos, einem Nebenfluß des Maeander ἡ πρὸς τῷ Λύκῳ genannt, war nach Strabo (XII, 578) erst allmählich zur Zeit seiner Vorfahren und seiner eigenen Lebenszeit eine bedeutende Stadt geworden. Ihren Namen und zugleich den Charakter einer griechischen Stadt hat ihr nach glaubwürdiger Überlieferung der syrische König Antiochus II. mit dem Beinamen Θεός († 246) zu Ehren seiner Gattin Laodike gegeben [75]). Wie anderwärts haben auch hier die Römer die Hellenisierung der ursprünglich phrygischen Stadt fortgesetzt. Reiche Bürger von Laodicea haben durch Vermächtnisse, andere wie der Rhetor Zeno zur Zeit Strabos und dessen Sohn durch große Schenkungen zur Verschönerung der Stadt beigetragen (Strabo XII, 578; XIV, 660). Um dieselbe Zeit entstand dort eine blühende medicinische Schule [76]). Eine Christengemeinde ent-

[73]) Auch hier wieder hat ℵ* durch Auslassung des Artikels von ταλαίπωρος nur gezeigt, daß er den Sinn nicht begriffen hat: „Wenn einer der Jämmerliche in deiner Gemeinde ist, dann bist du selbst dies".

[74]) Die Schreibung Λαοδίκεια scheint bei Strabo XII, 578. 580 (dreimal) Ptolem. V, 2, 18 u. a. gut oder ausschließlich bezeugt zu sein, dagegen Kl 2, 1; 4, 13. 15. 16 überwiegend Λαοδικία (4, 16 aber auch ἐν τῇ Λαοδικαίων ἐκκλησίᾳ). Schwankend auch Ap 3, 14 zwischen . . . κεια CPQ, meiste min, auch mt, Andreas, . . . κία ℵAC, Λαοδοκια sah (Budge, . . . δικια Goussen), schwankend auch Plin. e. h. V, 105 *Laodicea*, VIII, 190 *Laudicae* (Detlefsen ergänzt ein e vor ae), XVII, 242 *Laodiciae* von einer persischen Stadt dieses Namens.

[75]) Eine inhaltreiche Geschichte der griech.-röm. Stadt Laodicea gibt W. M. Ramsay, Cities and bishopriks of Phrygia I (a. 1895) p. 32—79, in Appendix I p. 72—78 die wichtigeren Inschriften mit vielen Berichtigungen der früheren Veröffentlichungen.

[76]) Strabo XII, 580 nennt als Stifter seinen Zeitgenossen Zeuxis und dessen Nachfolger Alexander Philalethes (s. Pauly-Wissowa RE. I, 1459 nr. 99) und daneben eine zur Zeit seiner Väter in Smyrna entstandene medicinische Schule, die wieder eingegangen sei.

stand dort ebenso wie in den Nachbarstädten Kolossä und Hierapolis im Laufe der vollen 3 Jahre, während welcher Pl in Ephesus und dessen näherer Umgebung durch Missionspredigt und kirchengründende Arbeit in Anspruch genommen war [77]). Er selbst ist vor seiner 5jährigen Gefangenschaft in Caesarea und Rom in keine dieser drei Städte gekommen. Wo er von allen Christen in der Provinz Asien spricht (Kl 2, 1), welche ihn nicht von Angesicht gesehen haben, nennt er außer den Kolossern, an welche er den Brief schreibt, nur noch die Christen in Laodicea. Immer wieder erwähnt er Laodicea und die dortige Gemeinde 4, 13—16, ebendort einmal auch Hierapolis. Ebendort (v. 13), wo Pl diese 3 Städte namentlich zusammenfaßt, sagt er von dem aus Kolossä gebürtigen Epaphras, der den Kolossern das echte Ev von der Gnade Gottes gebracht und dem in Rom gefangen gehaltenen Apostel Nachricht von den dortigen Zuständen gebracht hat (Kl 1, 7 ff.), daß derselbe viel Sorge und Mühe um sie habe, gerade so wie er es von sich in bezug auf alle diese Gemeinden 2, 1 versichert. Daraus ergibt sich, daß sie persönlich durch die Missionspredigt des Kolossers Epaphras ins Leben gerufen worden sind. Ebendamit aber würden sie in ein nahes Verhältnis zu Pl kommen (Kl 1, 8), was voraussetzt, daß Epaphras außerhalb seiner Heimat, nämlich in Ephesus, dem damaligen Wohnsitz des Pl, für den Glauben an das Ev gewonnen worden war, und wie andere Schüler und Vertreter des Ap. an Orten, wohin er nicht zu kommen die Zeit fand, das ihm in erster Linie befohlene Werk der Heidenmission weiterführte. Mit Kolossä verknüpften ihn besonders mannigfaltige Beziehungen. Der seinem Herrn Philemon entronnene Sklave Onesinus war aus Furcht vor Bestrafung von Kolossä zu Pl nach Rom geflohen und fand an diesem einen warmen Fürsprecher (Phlm v. 8—21 cf Kl 4, 9). Wir erfahren aber durch diesen Brief, daß Philemon, in dessen Haus ein Teil der Gemeinde von Kolossä zum Gottesdienst sich zu versammeln pflegte (v. 2), schon vorher weit über die Grenzen seines Wohnsitzes hinaus „allen Heiligen“ in der Welt, deren Notlage ihm zu Ohren gekommen war, in freigibigster Weise seine Bruderliebe bewiesen hatte (Phlm v. 4—7). Welche und wie viele der Mitarbeiter des Pl, deren Grüße Pl ausrichtet (Kl 4, 10—16; Phlm v. 23 f.), persönlich mit den Kolossern in Berührung gekommen waren, wissen wir nicht. Die Bedeutung der Gemeinde Laodicea kommt doch in der Häufigkeit und der Art ihrer Erwähnung zum Ausdruck (Kl 2, 1; 4, 13—17). Es war nicht nur Erfreuliches, was Pl durch Epaphras über diese Gemeinden erfuhr, sondern auch solches, was ihm und seinem Gehilfen Sorge machte und zur gleichzeitigen Absendung des sogenannten Epheserbriefs [78]), d. h. eines Circularschreibens

[77]) Cf Bd V, 866—870 und die dort S. 870 gewünschte astronomische Feststellung, welche Oswald Gerhardt, NKZ 1922 S. 89 ff. uns geschenkt hat.

[78]) Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was ich Einl. I^3,

an die sämtlichen Gemeinden der Provinz und des Kolosserbriefes durch Tychicus veranlaßte und zu der ausdrücklichen Anweisung, daß der Brief an die Gesamtgemeinde Kolossä auch in der Gemeinde Laodicea gelesen werde (Kl 4, 16). Nach diesem Brief (Kl 2, 4—23) zeigte sich dort eine teils durch griechische Naturphilosophie angeregte (2, 4. 8f.), teils an die Lehre und Praxis der Essener erinnernde asketische Gesetzlichkeit (2, 11—23).

Wenn der Bischof der Gemeinde von Laodicea zur Zeit der Ap diese Briefe des Pl gelesen hat, was nicht zu bezweifeln ist, so muß die apokalyptische Ansprache, die ihn vor allen Gemeinden seiner Provinz bloßstellte, erschütternd auf ihn gewirkt haben. Die erste Selbstbenennung Jesu (v. 14) *ὁ ἀμήν* scheint durch die zweite *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός* verdeutlicht zu werden, wohingegen die dritte *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* jedenfalls mit der zweiten in keiner sofort einleuchtenden Beziehung steht. — Das hebr. אָמֵן im Sinn des eine vorangehende Aussage bestätigenden, feierlich bekräftigenden Adverbiums „wahrlich, wahrhaftig“ (so ist es oder soll es sein) ist zwar von LXX beinah ausnahmslos durch einfaches oder doppeltes *γένοιτο* wiedergegeben [79]), war aber doch, wie eben jene Ausnahme und auch der häufige Gebrauch in sämtlichen ntl Briefen, sowie in der Ap [80]), beweist, in früher Zeit in die Liturgie auch der griechischen Synagogen und christlichen Gemeinden übergegangen. Auch das die feierliche Beteuerung einleitende einfache oder doppelte Amen war den Lesern aus aller Überlieferung über die Reden Jesu geläufig. Daraus aber, daß Jesus sehr häufig seine Aussprüche mit einem Ja eingeleitet hat, erklärt sich nicht die Benennung seiner Person durch *ὁ ἀμήν* [81]); denn die allein angemessene Form für diesen Gedanken wäre *τὸ ἀμήν*, wogegen nicht hätte eingewandt werden sollen, daß *τὸ ἀμήν* im Munde eines Sprachlehrers und schlichten Erzählers soviel heiße wie „das Wort Amen“, wohingegen die uneigentliche Benennung eines Mannes als eines Amen den maskulinen Artikel fordere. In jeder gebildeten Sprache ist doch statthaft, was Jo in derselben Zeile sich erlaubt, von dem Manne Jesus zu sagen, er sei *ἡ ἀρχὴ*

312—371 über die Bestimmung des „Epheserbriefs“ und über viele Einzelheiten z. B. die Hausgemeinde im Hause des Nymphas zu Laodicea Kl 4, 15 S. 324 A 1 ausgeführt habe.

[79]) Nur an 3 Stellen in den jüngsten Büchern hat LXX die bloße Transskription *ἀμήν* 1 Chron 16, 36; Neh 5, 13; 9, 6 (an letzterer Stelle in Hebr. doppeltes, in LXX nur einfaches Amen). — Im hebr. Text das einfache *amen* Deut 27, 15—26, das doppelte Num 5, 22; Ps 41, 14; 72, 19; 89, 53.

[80]) Ap 1, 6; 5, 14; 19, 4; 1, 7 *ναὶ ἀμήν*, ähnlich 7, 12, aber wieder getrennt, auch 22, 20. Für das respondirende Amen cf besonders 1 Kr 14, 16.

[81]) Nur ein Spötter hätte ihn darnach einen Jabruder (= Jasager) nennen können.

τῆς κτίσεως, oder Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13 ἐγώ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ. Man braucht sich doch wohl nicht erst auf die gehobene Sprache der Dichter und die schlichteste Bildersprache des Volks zu berufen, um dies zu erklären und zu rechtfertigen[82]). Jesus nennt sich hier ὁ Ἀμήν, weil er nicht nur ein in die Welt gesprochenes Wort Gottes ist (Jo 1, 14a; 1 Jo 1, 1; Ap 19, 13), sondern weil er auch sich selbst als die wesentliche und vollkommene Offenbarung Gottes durch Wort und Tat bezeugt hat, welche dann ihrerseits wieder die Augen- und Ohrenzeugen seines Erdenlebens allen Menschen mündlich und schriftlich bezeugen (1, 14b; 1 Jo 1, 2—4). Während der zweite Gedanke durch ὁ μάρτυς ὁ πιστός Ap 1, 7 ausgedrückt ist, wird hier 3, 14 durch ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός der zweite Gedanke mit dem dritten verbunden. Treu ist dieser Zeuge in der Bewahrung des ihm anvertrauten Gutes und wahrhaft und redlich in der Ausrichtung seines Zeugenberufes[83]). Die letzte Selbstbenennung ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ berührt sich jedenfalls nahe mit der Benennung ἀρχὴ καὶ τέλος, die Ap 21, 6; 22, 13, mit der Bezeichnung τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ verbunden ist, und die gleichfalls in Selbstaussagen Jesu begegnet. Daß er damit

---

[82]) Die Jünger sind τὸ ἅλας τῆς γῆς Mt 5, 13; „ein' feste Burg ist unser Gott, ein' gute Wehr und Waffen".

[83]) In dieser Verbindung mit einem anderen Attribut durch καί kann ἀληθινός nicht im Sinn von ἀληθῶς ὤν (μάρτυς) gemeint sein, wie 3, 7; Jo 1, 9; 6, 32; sondern ohne wesentlichen Unterschied von ἀληθής aufrichtig, wahrhaftig, ohne Falsch und Trug, ohne Verleugnung der Wirklichkeit, wie Ap 6, 10; 19, 2. 11; 21, 5; 22, 6; Jo 4, 23. 37; Hb 10, 22. In 2 Kr 1, 19—20 findet man alle drei Gedanken: Das zweimalige δι' ἡμῶν weist auf die durch Pl und seine Gehilfen ausgerichtete Predigt von Christus, das ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ auf die Erfüllung der vorher verheißenen Verwirklichung des göttlichen Heilsrates in der Person Jesu, das δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν auf die von Christus mit Wort und Tat geleistete Ausführung desselben. — Daß Amen jemals ein jüdischer Eigenname gewesen sei, ist sehr unwahrscheinlich und wäre selbst für den Fall, daß es zu beweisen wäre, eine für die Auslegung von Ap 3, 14 wertlose Tatsache. A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom Bd I (1893) S. 84 f. gibt unter Berufung auf Garruci, Cimitero degli antichi Ebrei in vigna Randanini (Roma 1862) in deutscher Übersetzung als nr. 111 folgende Inschrift: „Hier liegt *Roman Amen* ein frommes Kind. In Frieden dein Schlaf". Dafür geben H. Vogelstein und P. Rieger, Gesch. der Juden in Rom Bd I (1896) S. 471 in ihrer viel vollständigeren Sammlung jüdischer Inschriften unter nr. 89 *ENΘAΔE KEITE PMOANOC AMCN*(?) *NH*(?) *ΠΙΟC. OCIOC EN EIPHHH* (sic). *H. KOIMHCIC COY.* Das erste Fragezeichen und das *sic* sind von den Herausgebern eingesetzt, das zweite von mir, weil der Buchstabe im Druck beschädigt worden zu sein scheint. Das dritte Wort dieser recht fehlerhaft geschriebenen Grabschrift mag in der Tat aus *PΩMANOC* verschrieben sein. In einer anderen Grabschrift (ebendort nr. 170) benennt der Vater seine Tochter: *Larciae Quadratillae* (natione) *Romanae metuenti.* Dieses *metuens* = σεβομένη bezeichnet sie als eine Proselytin cf nr. 187 *deum metuens.* Er selbst war also auch kein Jude von Geburt. Dasselbe wird dann auch von dem frommen Kinde in nr. 89 gelten. Um so unglaublicher ist, daß es außerdem den Namen Ἀμήν geführt haben soll.

nicht als das der Zeit nach erste der von Gott geschaffenen Geschöpfe bezeichnet sein soll, ergibt sich schon daraus, daß die verwandten Attribute, mit denen der Ausdruck an den genannten Stellen verbunden ist, nach Ap 1, 8; 4, 8 auch Gott zuerkannt werden und nichts anderes als eine Umschreibung des Jahwehnamens sind. Er steht an der Spitze der geschaffenen Welt; er war schon da, als Gott die sichtbare Welt aus dem Nichts ins Dasein rief (cf Jo 1, 1—2; 17, 5; 1 Jo 1, 1), und insofern ist sein Verhältnis zu den von Gott geschaffenen Lebewesen vergleichbar mit der Stellung eines Erdgeborenen an der Spitze einer großen Brüderschar (cf Kl 1, 17). Damit ist noch nicht ausgesprochen, daß durch seine Vermittlung, durch sein Zwischeneintreten Gott die Welt geschaffen hat (Jo 1, 3; Kl 1, 16; Hb 1, 2). Jenes ist aber die Voraussetzung dieses Gemeinglaubens der apostolischen Kirche.

Die Ansprache selbst beginnt mit einer von heiligem Zorn eingegebenen und der bitteren Ironie nicht ermangelnden Beurteilung des Gesamtverhaltens des Bischofs (v. 15—18). Weil ihm die innere Wärme fehlt, welche der hl. Geist in den Herzen der Frommen wirkt (cf Rm 12, 11; AG 18, 25; Mt 24, 12), und er andrerseits doch noch fortfährt, sich in Worten und Handlungen als einen Jünger des Herrn und den Hirten seiner Gemeinde darzustellen, muß ihm damit gedroht werden, daß Christus ihn wie eine ekle Speise oder Brühe ausspeien werde[84]). Eine sehr günstige, vor einiger Zeit noch verbesserte Vermögenslage[85]) scheint hinzugekommen zu sein, ihn an ein bequemes Wohlleben zu gewöhnen[85]); was dann (v. 18) zu den Ratschlägen, sich von Jesus die Mittel zur Hebung seines geistigen Besitzes und Lebens zu erbitten, die Bilder geliefert hat. Unter dem im Feuer durchglühten und geläuterten Gold ist schwerlich etwas Anderes zu verstehen als der im Leiden bewährte Glaube[86]) und solches Gold von Jesus kaufen heißt: von ihm sich die Kraft zu dem Ertragen solch eines gesegneten Leidens erbitten. Die weißen Kleider aber sind hier nicht ein Fest- und Ehrenkleid wie Ap 3, 4^{b}—5; 7, 9, sondern das Wohlverhalten, ohne welches sich der Christ vor Gott und Menschen nicht sehen lassen kann (cf 3, 4^{a}; 7, 14; 19, 8). Endlich die Augensalbe ist der Geist Gottes und Christi, welcher die rechte Erkenntnis gewährt, sowohl die prüfende Selbsterkenntnis, als die Gabe der sicheren Unterscheidung des Gott wohlgefälligen und des sündhaft unreinen Ver-

---

[84]) Es darf der Unterschied zwischen *μέλλω σε ἐμέσαι*, was diese Handlung nur als eine unter Umständen unvermeidliche hinstellt, von einem unbedingten *ἐμέσω σε* nicht übersehen werden. Cf für ersteres Ap 3, 2; 10, 4; AG 12, 6 und dazu Lobeck, Phryn. p. 336. 745 ff.

[85]) Das bedeutet das *πεπλούτηκα* neben dem *πλούσιός εἰμι* cf Ap 18, 3. — Das Gegenteil war 2, 8 dem Bischof von Smyrna nachgesagt, auch 1 Kr 4, 8 einerseits und 1 Kr 1, 5 andrerseits.

[86]) Cf 1 Pt 1, 6—7; ähnliches auch Jk 1, 2. 3. 10—12; 2, 1—5.

haltens (1 Jo 2, 20f. 27). Daß Jesus den bis dahin angeschlagenen herben Ton der Zurechtweisung nicht in liebloser Absicht, sondern vielmehr aus Liebe gewählt habe und nun auch die Mahnung an den Bischof, sich aus dem lauen Zustand zu glühendem Eifer und zur Sinnesänderung aufzuraffen, nicht ohne Hoffnung auf dessen Gehorsam ausspreche, bezeichnet er (v. 19) als eine Betätigung einer Regel seines Verhaltens, von der er den Bischof von Laodicea nicht ausschließen will. Er tut dies im Anschluß an Prov. 3, 12, wo von Jahweh wesentlich dasselbe gesagt ist[87]). Noch dringender wird die Mahnung durch v. 20 gemacht. Da hier nicht in bezug auf die Gemeinde, sondern auf den allein angeredeten Christen und Bischof gesagt ist, daß Christus schon jetzt vor der Türe stehe und Einlaß begehre, wie denn in dieser ganzen letzten Ansprache nicht von der Gemeinde zu Laodicea die Rede ist, so ist dies Wort auch nicht von der Wiedervereinigung des vom Himmel wiederkehrenden Christus mit seiner Gemeinde auf Erden, von der „Hochzeit des Lammes" (Ap 19, 7—9) zu verstehen, sondern von einem Erlebnis der einzelnen Menschenseele. Das gemeinsame Mahl, das Jesus mit dem Menschen halten will, der auf seine Stimme hört und auf sein Anklopfen die Tür seines Hauses oder Wohnzimmers öffnet, ist ein Bild der Versöhnung des zürnenden Herrn mit seinem reumütigen Knecht. Auch das Schlußwort dieser letzten Ansprache (v. 21) weist nicht hin auf den Tag der Parusie, sondern auf die Stunde, in welcher der einzelne Christ nach siegreich überstandenen Kämpfen seines Erdenlebens „zur Freude seines Herrn" eingeht. Wie Jesus selbst sofort nach vollbrachtem Kampf des Leidens zum Thron seines Vaters im Himmel d. h. zur Teilnahme an der Weltherrschaft Gottes erhoben worden ist, so soll auch der Christ, welcher in der Nachfolge Jesu bis zu Ende gekämpft und gesiegt hat, ein Throngenosse Jesu werden.

IV. Zweite Vision 4, 1—8, 1.

1. Die Entrückung in den Himmel c. 4.

Bis dahin ist nicht nur die mit c. 1, 9 begonnene Beschreibung einer von Jo erlebten Vision ununterbrochen fortgelaufen, sondern auch diese Vision selbst stellt sich als lückenlos verlaufendes Ereignis dar. Jeder Scenenwechsel ist ausgeschlossen. Die c. 1, 12—16 beschriebene menschenähnliche Gestalt, welche inmitten der 7 goldenen Leuchter steht, gelegentlich auch (2, 1) sich in diesem

[87]) In LXX schwankt die LA zwischen *παιδεύει* (Sin. Al.) und *ἐλέγχει* (Vat.), Jo verbindet beides mit einander. Sein *ὅσους* entspricht dem *πάντα* vor *υἱόν* der LXX, welchem im hebr. Text nichts entspricht. — Der Gedankengang berührt sich so hier noch näher mit 1 Kr 4, 14—16, cf auch die vorhin (A 85) citirten Stellen desselben Briefes.

Kreise hin und her bewegt, um sich dem Einen oder dem Andern zuzuwenden, und dabei 7 Sterne wie einen Reifen in der Hand hält, bleibt wesentlich unverändert während der sieben Ansprachen vor dem Auge des Sehers stehen. Nachdem diese Gestalt sich in deutlicher Sprache dem Jo als den ihm so wohlbekannten, gestorbenen und auferstandenen Jesus zu erkennen gegeben hat (1, 17—20), behält er das Wort bis ans Ende der ersten Vision, ohne sich durch eine einzige Gegenrede des Jo oder eine andere Stimme in seiner Rede unterbrechen zu lassen. Die unzertrennliche Einheit des ganzen Herganges verbürgen auch die Eingangsworte der 7 einzelnen Ansprachen, in welchen der Redende auf die sämtlichen Attribute seiner äußeren Erscheinung hinweist. Selbst das aus seinem Munde ausgehende Schwert hindert ihn nicht zu reden (2, 12 cf 1, 16). Das sichtbare Bild des von ihm ausgesprochenen göttlichen Wortes soll nicht vergessen werden über dem hörbaren Wort, dessen Bild es ist. Alles dies hört auf hinter c. 3, 22. Erst ganz am Ende des Buches (22, 12—16) tritt Jesus wieder redend auf, und Jo antwortet ihm im Namen der Gemeinde. In dem dazwischen liegenden Teil der Ap (4, 1—22, 11), der etwa 5—6 mal so umfangreich ist, wie die Beschreibung der ersten Vision (1, 9—3, 22), ist nichts zu lesen von einem Worte, welches Jo aus dem Munde Jesu gehört hätte, oder von einem Teil der sichtbaren Erscheinung desselben, die ihn zuerst tötlich erschreckt, sofort aber in freundlichstem Tone beruhigt und belehrt hatte. Daß mit 4, 1 der Bericht über ein sachlich und zeitlich scharf geschiedenes Erlebnis des Jo beginnt, zeigen trotz aller Unbehilflichkeit des sprachlichen Ausdrucks deutlich auch die zwei ersten Sätze des neuen Abschnitts.

(*4, 1*) *Nach diesen* (*Visionsbildern*) *sah ich — und siehe, eine geöffnete Türe am Himmel* (*wurde sichtbar*)*; und die erste Stimme, die ich wie eine Trompetenstimme hatte mit mir reden hören, sagte*: „*Steige hieher empor, und ich will dir zeigen, was nach diesen* (*Ereignissen*) *geschehen muß.*“ *Sofort geriet ich in Ekstase.*

Das erste *μετὰ ταῦτα*, nicht zu verwechseln mit *μετὰ τοῦτο* [1]) weist hier auf die mannigfaltige Vielheit der an jenem Sonntag auf Patmos (c. 1, 9) empfangenen Sinneneindrücke und in ununterbrochener Folge gehörten Reden Jesu. Eben dorthin wird der Leser zurückgewiesen durch die Worte *ἡ φωνὴ ἡ πρώτη, ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ* [2]). Nicht an die Stimme

[1]) Cf 7, 1 einerseits und 7, 9 andrerseits. Auch im Ev unterscheidet Jo *μετὰ τοῦτο* 2, 12 nach dem Einzelereignis in Kana, 3, 22 *μετὰ ταῦτα* nach einer nicht ganz kurzen Wirksamkeit in Jerusalem cf 2, 23—3, 24.

[2]) Das *καὶ ἰδού* vor *θύρα* om sah als entbehrlich. — Dagegen haben ℵ und manche Lat. (gig, Prim) ein *ἰδού* vor *ἡ φωνή*. — Das anakoluthische *λέγων* haben P und einige min, auch eine junge Korrektur von ℵ in *λέγουσα* verbessert. — *ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα* om sah. — v. 2 vor *εὐθέως* ein *καί*

Jesu, die wie das tosende Brausen gewaltiger Wassermassen lautete (1, 15), sondern an die namenlose trompetenartige Stimme, die ihm den Auftrag gab, die folgende Vision für die 7 Gemeinden aufzuschreiben (1, 10 und 1, 12 *ἥτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ*) d. h. an den zeigenden Engel (s. oben S. 146 f.) erinnert er den Leser. Derselbe Engel bietet sich ihm nun zum zweiten Mal als Führer in eine andere Welt an. Noch ehe der Engel dies ausgesprochen und angefangen hat es auszuführen, hat Jo schon einen vorher noch nicht ihm zu teil gewordenen Anblick, den er mit den Worten wiedergibt *ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ*. Wenn nur dastände, daß er den Himmel geöffnet gesehen habe (cf Jo 1, 51; Mt 3, 16), wäre das dahin zu verstehen, daß die Öffnung des Himmels lediglich eben darin bestanden habe, daß aus dem Gewölbe des Himmels Gestalten sichtbar hervorgetreten seien. Dagegen ist die geöffnete Türe selbst entweder eine Sinnestäuschung oder Gegenstand eines visionären Schauens. Und doch lesen wir erst nach diesem *ἰδοὺ θύρα*, daß Jo in Ekstase geriet. Daß das *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* hier nichts anderes bedeuten kann, als an der Stelle (1, 9), auf welche alles in 4, 1 zurückweist, bedarf keines Beweises mehr (s. oben S. 180). Es bezeichnet den Eintritt der prophetischen Ekstase, während welcher der Mensch nicht „bei sich" ist, sondern vom Geiste Gottes übermannt, zu sehen und zu hören bekommt, was dieser ihm zu sehen und zu hören geben will. Mag die offene Türe am Himmel eine natürliche Wolkenbildung gewesen sein oder ein im Übergang vom Tagesbewußtsein zum hypnotischen Zustand entstandenes Gedankenbild des Jo (cf 2 Kr 12, 1—4), völlig ausgeschlossen ist die Meinung, daß mit 4, 1 eine sachlich gleichartige und ununterbrochen sich anschließende Fortsetzung der mit 1, 9 begonnenen Beschreibung der ersten Vision eingeleitet werde. Sachlich ausgeschlossen ist dies auch dadurch, daß vor dem hiesigen *ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα* nicht wiederum wie 1, 19 ein *ἃ εἰσιν καί* steht, sondern auf das den Gesamtinhalt des ganzen Buches bezeichnende *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* von 1, 1; 22, 6 zurückgegriffen wird. Der Aus-

P, wenige min, kop (aber nicht sah) sy[1] (nicht sy[2]). Daß Lachmann und Hort meinten, durch Punkt hinter *γενέσθαι* und Verbindung des folgenden *μετὰ ταῦτα* mit *εὐθέως ἐγενόμην* den Text verbessern zu müssen, ist schwer zu begreifen. Sowohl das asyndetische *ἐγενόμην ἐν πν.* als das *γενέσθαι μετὰ ταῦτα* sind an den beiden Stellen, auf welche Jo sich hier deutlich zurückbezieht Ap 1, 9 und 1, 19, unanfechtbar echt. Man sollte auch nicht vergessen, daß Jo in einem Maß, wie kein anderer historischer Schrifsteller des NT's in der Erzählung, besonders in der Wiedergabe von Gespächen, die asyndetische Schreibweise anwendet. Z. B. Jo 1, 45—50 siebenmal, 4, 7—21 vierzehnmal cf Blaß, NTl. Gr.[2] S. 284. Daß 1, 19 *μέλλει* statt *δεῖ* 4, 1 steht, beweist, daß dies nicht eine von dorther geholte Interpolation ist. Dagegen ist ein zu v. 2 gezogenes, also auf v. 1 zurückblickendes *μετὰ ταῦτα* geradezu sinnlos, da es mindestens in *μετὰ τοῦτο* geändert werden müßte s. vorhin A 1.

blick auf das bevorstehende Ende des Weltlaufs fehlt in der ersten Vision durchaus nicht, aber die Enthüllung der gegenwärtigen Zustände der asiatischen Gemeinden steht im Vordergrund dieses ersten Hauptabschnittes der Ap und ist das denselben von allen folgenden Abschnitten Unterscheidende. Es darf aber auch als damit bewiesen angesehen werden, daß die Pause zwischen der ersten und der zweiten Vision von Jo dazu benutzt worden ist, das bis dahin Geschaute und Gehörte aufzuzeichnen. Es wäre ja undenkbar, daß Jo das 7fache *γράψον τῇ ἐκκλησίᾳ κτλ.* aus dem Munde Jesu, sowie das alle 7 Ansprachen an die Einzelgemeinde umfassende *γράψον* der trompetenähnlichen Stimme und Jesu selber 1, 11. 19 länger als notwendig war, sollte unbefolgt gelassen haben [3]). Jo konnte ja gar nicht wissen, ob er überhaupt noch weitere Visionen schauen sollte. Es war wahrlich schon eine starke Zumutung an die Nerven einer kraftvoll angelegten Natur, eine so umfangreiche und inhaltsschwere Vision in sich aufzunehmen, und es war eine schwere Arbeit für einen 90jährigen Greis, alles, was er an jenem Sonntag in hypnotischem Zustand gehört hatte, nachträglich treu und gemeinverständlich zu Papier zu bringen. Wenn ihm dies allem Anschein nach wohlgelungen ist, so muß man annehmen, daß er damit manche Stunde hingebracht hat.

Was Jo nach dem Wiedereintritt eines ekstatischen Zustandes zunächst zu schauen bekommt (c. 4, 2—11), ist keine Handlung, sondern nur ein wesentlich beharrendes Bild. In manchen Punkten gleicht es der Vision Ez 1, 4—28, aber auch noch anderen atl Visionen, ohne daß man sagen könnte, Jo habe Kopien jener Originalgemälde angefertigt. Die Gestalt des auf seinem himmlischen Thron sitzenden Weltschöpfers wird nicht, wie Ez 1, 26 als eine menschenähnliche bezeichnet und auch nicht wiederholt, was ebendort und 1, 27 von einer verschiedenen Beleuchtung des oberen Teils über den Hüften und der unteren Hälfte der Gestalt gesagt ist. Dagegen scheinen die Namen der Edelsteine (v. 3) Jaspis und Sardios (oder Sardion) der Liste von 6 Edelsteinen entlehnt zu sein, mit welchen nach Ez 28, 13 der sich selbst vergötternde König von Tyrus sich schmückt, von denen dort der Sardios die erste, der Jaspis die letzte Stelle einnimmt. Nach Jo ist ferner der Thron von einem smaragdgrünen Bogen überwölbt [4]). Zu den um den Thron und an dem-

[3]) Cf auch *μὴ αὐτὰ γράψῃς* 10, 4 und auch das positive *γράψον* 14, 13; 19, 9; 21, 5.

[4]) Diese Vorstellung ist durch die gewöhnliche Bedeutung von *ἶρις* „Regenbogen" und durch die zu grunde liegende Angabe Ez 1, 28 („wie der Anblick des Bogens in den Wolken am Tage des Regens") gesichert. Durch eine Vermengung mit dem in v. 4 folgenden, aber anders gemeinten *κυκλόθεν* scheint die unglaubliche LA von ℵ*A *ιερεις* oder auch von ℵ^c Q *ιρεις* entstanden zu sein.

selben anwesenden Lebewesen wird v. 4 übergegangen[5]). Der Regenbogen war ein Zeichen des Bundes, welchen Gott nach dem ersten Weltgericht der Sintflut mit der daraus geretteten Auswahl der Menschheit geschlossen hat, und als solches ein Bild der Geduld des Weltregenten mit der sündig gewordenen Menschheit bis zu einem anderen Weltgericht, welches nicht, wie die Sintflut die Oberfläche der Erde verändert, sondern den Bestand der bisherigen Welt aufhebt[6]).

Ein flüchtiger Überblick über die beiden deutlich gegen einander abgegrenzten Scenen 4, 4—11 und 5, 1—14 zeigt, daß es die Absicht des Jo nicht gewesen sein kann, in der ersten Scene alle die Wesen aufzuzählen, welche nach seinen ererbten oder durch selbständiges Nachdenken erworbenen Vorstellungen von der himmlischen Welt in der Umgebung des die Welt regierenden Gottes sich befinden, sondern daß er die Reihenfolge, in welcher dieselben während seines ekstatischen Zustandes von ihm wahrgenommen worden sind, getreu wiedergeben will. Daß Jesus sich seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt bei seinem Vater im Himmel befindet und zwar als ein Throngenosse des Weltherrschers, hat er am Schluß der ersten Vision (3, 21) als eine für jeden Christen selbstverständliche Tatsache in Erinnerung gebracht. Aber in dem Bilde von c. 4 weist nicht die leiseste Andeutung auf diesen elementaren Lehrsatz der Gemeinde. Die Lobgesänge um den Thron Gottes 4, 8—11 erwähnen weder Christus noch sein Werk. Auch in der zweiten Scene muß Jo unter Tränen vergeblich nach irgend einem Wesen im Himmel oder auf Erden oder auch in der Unterwelt fragen und suchen (5, 2—4), welches im Stande wäre, das große Rätsel zu lösen, welches die dermalige Welt auch dem gläubigen Christen noch bietet. Erst als eine Stimme aus der nächsten Umgebung des Thrones ihn tröstet mit dem Hinweis auf den siegreichen Erlöser, gehen dem bis dahin blinden Seher die Augen auf und er bekommt das Lamm Gottes in halber Höhe des Thrones zu sehen (5, 5—6), welches von da an sofort auch zu handeln beginnt. Zu den elementaren Glaubenssätzen, zu welchen die Ap sich ebenso oft und deutlich bekennt, wie zu dem Wohnen und Thronen Jesu im Himmel, gehört auch die Lehre, daß alle Christen, die als Sieger aus dem Kampf des Erdenlebens scheiden, eben damit

---

[5]) Nach dem v. 2—3 beharrlich festgehaltenen Nominativ der Gegenstände, welche Jo nach einander zu sehen bekommt, scheint der Übergang in den Accusativ v. 4 unveranlaßt und ohne ein εἶδον unerträglich. Dieses Wort aber des Text. rec. hinter ἐπὶ τοὺς θρόνους ist nur durch einige min bezeugt. Es fehlt auch in sah (Goussen p. IV u. S. 13 im Text) kop sy$^{1.2}$, ebenso wie das folgende πρεσβυτέρους καθημένους. Vollends das bei der ersten Erwähnung unpassende τούς hinter ἐπὶ τ. θρ. in Q und manchen min kann nicht echt sein.

[6]) Cf Gen 7, 12—17; 8, 21. 22; 1 Pt 3, 20; 2 Pt 3, 5 ff.

zu ihrem im Himmel verweilenden Erlöser versetzt werden. Aber auch von diesen Himmelserben, deren Zahl zu schätzen schon damals schwierig schien, bekommt Jo erst gegen den Schluß der zweiten großen Vision etwas zu sehen und einen Lobgesang zu hören c. 7, 11—17. Damit ist auch schon die Meinung widerlegt, daß die 24 Presbyter, die auf Stühlen sitzend, mit weißen Gewändern bekleidet und mit goldenen Kronen auf den Häuptern den Thron Gottes umgeben, Menschen sein sollen. Einer dieser Presbyter, der den Jo in seiner Ratlosigkeit tröstet (5, 5), und ein anderer, wenn es nicht derselbe ist, der sich anschickt, ihn über ein wichtiges Stück des Geschauten aufzuklären (7, 13—17), zeigen sich als eingeweiht in alle Geheimnisse der göttlichen Ratschlüsse. Auf die prüfende Frage des letzteren antwortet Jo: *κύριέ μου, σὺ οἶδας* (7, 14), und bekennt damit nicht nur dessen Überlegenheit über seine eigene Person (cf 19, 10; 22, 8), sondern bittet ihn auch demütig als ein noch im Fleisch lebender, ratloser und tiefbetrübter Mensch, sein besseres Wissen nicht für sich zu behalten. Auch daraus folgt, daß diese Presbyter nicht aus dem irdischen Leben abgeschiedene Menschenseelen, sondern Geister oder, noch deutlicher ausgedrückt, Engel sind. Es mag verzeihlich heißen, daß man sich bei den Versuchen der Deutung dieser Gestalten an das Wort Jesu an die 12 Apostel Mt 19, 28 erinnerte und dann weiter sich damit abquälte, die verdoppelte Zwölfzahl zu erklären.[7]) Aber unerklärlich und geradezu absurd würde

[7]) Die Deutung der 24 Presbyter ist ein besonders betrübendes Kapitel in der Geschichte der Auslegung der Ap. Bei Irenaeus, von dem man Besseres erwarten dürfte und auch bei Hippolytus, wenn ich recht sehe, findet sich kein Wort der Erläuterung. Tertullian (Corona mil. 15: *protosedent et presbyteri coronati eodemque auro*, d. h. und zwar mit einem Kranz aus Gold) scheint auch nicht mehr zu sagen, als was der Text ohne Kommentar sagt. Clem. strom. VI, 106f. erklärt mit vielen Worten, daß diese Presbyter verstorbene Menschen seien, die wenn sie auch in ihrem Erdenleben weder Apostel, noch Presbyter, noch Bischöfe gewesen sind, und wenn sie „nur in den Fußtapfen der Apostel und vollkommener Gerechtigkeit nach dem Evangelium gelebt haben", der Ehre gewürdigt werden, Richter der Juden und der Hellenen zu werden. Was Maximus Conf. im 5. Buch der Hypotyposen des Clemens gelesen haben will (Clem. ed. Stählin III, 196), ist nicht ganz deutlich. Was er als seine eigene Meinung ausspricht („Jo nennt in der Apokalypse Engel Presbyter" oder „Presbyter Engel") würde jedenfalls nicht mit der Deutung des Clemens übereinstimmen; und was Maximus Tob 12, 15 von Raphael als einem der 7 obersten Engel gelesen hat und ebenso bei Clemens gefunden haben will, berührt sich zwar nach der einen der beiden Recensionen des Tobiasbuches (Fritzsche p. 154), wo Raphael von den 7 Engeln sagt: *οἳ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου*, mit der Ap, aber nicht mit Ap 4, 4, sondern mit Ap 5, 8 (cf Ap 6, 9f.). In der anderen Recension (Fritzsche p. 153) steht statt der unterstrichenen Worte nur das eine Wort *παρεστήκασιν*. Der ausführlichere Text von Tob 12, 15 ist wahrscheinlich eine christliche Interpolation aus Ap 5, 8. — Andreas

bleiben, daß einer der 12 Apostel sich vor einem seiner verstorbenen Amtsgenossen, als seinem κύριος in dieser Weise verbeugt haben sollte, oder daß ein Pseudojohannes oder ein Pseudoapostel dem wirklichen Apostel Jo so etwas angedichtet haben sollte. Wie sollte ein solcher dem Leser überlassen haben auch nur die Zwölfzahl, geschweige denn deren Verdoppelung sich zurechtzulegen. Jo erzählt hier nicht Vergangenes und weissagt nicht Zukünftiges, sondern beschreibt Gegenwärtiges, was sich zur Zeit im Himmel befindet, und zwar über die Grenzen dieser zweiten Vision hinaus (Ap 11, 16; 14, 3; 19, 4). Sonderbar ist auch, daß sie immer wieder auf ihrem Platz sind, wenn vielstimmige Lobgesänge im Himmel sich hören lassen. Was hat dies mit dem Apostelamt zu tun? Auf dieses, also auf die Predigt des Ev.'s, die auf Erden ihr Hauptberuf war, weist nichts in dieser Vision. Ferner befindet sich der Apostel oder Pseudoapostel Jo zur Zeit noch leibhaftig auf Erden; der Verräter Judas kommt aus anderen Gründen in Wegfall. Es scheint doch recht schwierig, die einfache Zwölfzahl der Ap herauszubringen. Soll Matthias als Ersatzmann für Judas gelten, oder Paulus, oder beide zugleich? Aber der Apostel Jo, dessen Name unter den Namen der 12 Apostel, die auf dem Fundamentsteine der Mauer des neuen Jerusalems geschrieben stehen sollen (Ap 21, 14), nicht gefehlt haben kann, hätte kein Recht auf diesen Platz, da er selbst oder der, welcher sich dafür ausgibt, noch auf Erden mit Schreiben beschäftigt ist. Und vollends die Verdoppelung der Zwölfzahl bliebe unerklärt.

Die Throne, auf welchen die 24 Presbyter im Kreise oder auch im Halbkreise um den gleichfalls auf einem Thron sitzenden ewigen Schöpfer und Herrscher der Welt sitzen (4, 4. 10; 11, 16; 19, 4) und die goldenen Kränze oder Kronen, die sie auf ihren Häuptern tragen, kennzeichnen sie als Teilhaber an der Herrschaft Gottes über die von ihm geschaffene Welt. Dadurch aber, daß sie regelmäßig nicht handelnd, sondern ruhig sitzend dargestellt werden und, wenn sie aufstehen, dies nur tun, um anbetend und Gott preisend vor ihm niederzufallen, sind sie auch gekennzeichnet

(Sylburg p. 19) erwähnt einen älteren Ausleger (τὶς τῶν πρὸ ἡμῶν), welcher das von Andreas nicht gelesene καί hinter εἴκοσι gelesen haben wird, und die 24 Presbyter in zwei ungleiche Gruppen geteilt haben wollte: nämlich abgesehen von Abel noch 20 Ungenannte aus dem AT und 3 gleichfalls Ungenannte aus dem NT. Andreas selbst fragt, ob nicht besser in Rücksicht auf die 24 Buchstaben des Alphabetes diejenigen gemeint seien, welche außer durch ihre Handlungen, auch noch durch Beredsamkeit (λόγος) sich ausgezeichnet haben. Vielleicht sei aber das Beste: in Rücksicht auf die 12 Patriarchen (φύλαρχοι) und die 12 Apostel, denen Jesus dies verheißen habe (Mt 19, 28), die ausgezeichneten Männer beider Testamente zu verstehen. — Victorinus p. 50 findet hier gleichfalls die 12 Apostel und die 12 Patriarchen, außerdem aber auch noch in der Zahl 24 ein Symbol der *libri prophetarum et legis.*

als Geister, die nicht sowohl bei der Ausführung der Gedanken des Weltherrschers in der Welt, als bei der Beratung seiner Absichten und Pläne mittätig sind. Man gewinnt unvermeidlich die Vorstellung eines um den König versammelten Senats. Eben dieses Bild aber ist ein dem Jo und den Gebildeteren unter den ersten Lesern seines Buches vom AT her wohlbekanntes gewesen. Vor allem kommt in Betracht Jes 24, 23, wo der Prophet am Schluß einer Schilderung des Weltgerichts abschließt mit den Worten: „Und König ist geworden (oder wird sein) Jahweh Zebaoth auf dem Berge Zion und in Jerusalem, und vor seinen Presbytern (wird sein) Herrlichkeit“ [8]); woran sich dann ein warmes Dankgebet für die herrliche Ausführung der von altersher gefaßten Ratschlüsse Gottes anschließt. Dieselbe Vorstellung finden wir an nicht wenigen Stellen des AT's. Sehr genau entspricht das Wort eines Propheten Michajehu 1 Reg 22, 19 „Ich habe Jahweh gesehen sitzend auf seinem Thron und das ganze Heer des Himmels bei ihm stehend zur Rechten und zur Linken“. Von dieser um Gott im Himmel versammelten Ratsversammlung liest man auch bei den atl Dichtern Ps 89, 6—8; Hiob 1, 6ff.; 2, 1ff. Bekanntlich ist auch die Vorstellung von im Himmel thronenden Engeln und Engelfürsten oder Erzengeln vom AT her in den urchristlichen Anschauungskreis übergegangen [9]). Ist nach alledem nicht zu bezweifeln, daß die 24 Presbyter der Ap Engel und nicht Menschen sind, so ist doch nicht zu übersehen, daß sie und ihre Attribute ebenso wie die Vorstellung eines Thrones, auf welchem Gott sitzt, und von goldenen Kronen, welche seine Ratsgenossen tragen, von menschlichen Verhältnissen hergenommen sind. Daraus folgt weiter auch, daß das Rätsel ihrer Zahl 24 seine Lösung nur darin finden kann, daß sie Symbol einer Menschenklasse ist, welche im Anschauungskreis des Jo und seiner Umgebung zu suchen wäre. Aber Älteste der christlichen Gemeinden können nicht den Typus für diese 24 Presbyter geliefert haben. Denn, daß deren Zahl in den Einzelgemeinden der alten Kirche irgendwo und irgendwann mehr als zwölf betragen habe, ist nicht überliefert, und an keiner Stelle der Ap wird von Gemeindeältesten geredet. In dieser seiner Schrift hat Jo bei aller Schärfe der Be-

[8]) So nach dem Grundtext (וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד), LXX cod. Sin., auch Hieron. *in conspectu senum suorum*, cod. Alex. Vatic. etc. om. *αὐτοῦ* hinter *πρεσβυτέρων*.

[9]) Kl 1, 16; Eph 1, 20f.; Rm 8, 38, *ἀρχάγγελος* 1 Th 4, 16; der „Erzengel Michael“ Jud v. 9; dieselben als Anführer eines Engelheeres Ap 12, 7; der Fürst und Schutzgeist Israels Dan 10, 13. 21; 12, 1. — Gabriel, der dem Daniel seine Visionen deutet Dan 8, 15—20; 9, 20—27; Lc 1, 19 (*ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*). 26; 2, 21. — Raphael, der heilende Erzengel Tob 12, 15, wird im NT nicht namentlich erwähnt; um so häufiger von den Rabbinen (cf F. Weber, System der altsynagogalen pal. Theol. § 34 S. 164); auch in der altkirchlichen Literatur nicht selten s. vorhin S. 321 A 7 und dazu Cypr. domin. orat. 33; mortal. 10; op. et eleemos. 5 u. 6.

leuchtung der Gemeindezustände es immer nur mit dem Bischof und seinen Gemeindegliedern zu tun. Selbst das Wort πρεσβύτεροι in diesem Sinne scheint sich in seinem Sprachschatz nicht zu finden. Wo er sich selbst als ὁ πρεσβύτερος ohne Eigennamen nennt (2 Jo 1; 3 Jo 1), bedeutet das nicht einen Gemeindeältesten, sondern einen betagten Greis, welcher im Kreise seiner Glaubensgenossen „der Alte" genannt wurde[10]). Die 24 Presbyter der Ap sind auch nicht als Priester dargestellt. Diese Vorstellung zu geben würden ihre weißen Kleider nicht ausreichen; denn solche tragen auch die Engel, wenn sie den Menschen erscheinen[11]), und in ebensolchen Kleidern sollen nicht nur die Menschen, welche als Sieger aus dem Kampf des Erdenlebens zu ihrem Herrn in den Himmel eingehen, sondern auch die himmlischen Heere, welche ihn bei seiner Wiederkunft zum Gericht begleiten, erscheinen[12]). Aber Kennzeichen ihrer eigenartigen Stellung ist nicht dies, sondern das auch nach 4, 4 mehrmals wiederholte Sitzen auf 12 Thronen und das Tragen goldener Kronen (4, 10; 11, 16). Darum erklärt sich auch die Zahl 24 noch nicht aus dem Verzeichnis der 24 Priesterabteilungen, welchen der regelmäßige Gottesdienst in dem nachexilischen[13]) Tempel oblag (1 Chron 24, 7—18), sondern erst aus dem Verzeichnis derjenigen Priesterfamilien, von welchen seit den Tagen der Psalmendichter Asaph, Heman und Jedithun die instrumentale und vokale Tempelmusik gepflegt wurde (1 Chron 25, 1—6. 9—31). Deren Zahl belief sich gleichfalls auf 24, und die einzige Tätigkeit, welche Jo von den 24 Presbytern ausüben sieht und hört, ist die Lobpreisung Gottes, Gesang und Saitenspiel (4, 10; 5, 8—10; 7, 12; 11, 16—18; 14, 3; 19, 4—5). Der erste Gesang aber, dessen Text man 4, 10 zu lesen bekommt, hat folgenden Wortlaut: *Würdig bist du, unser Herr und Gott, zu empfangen den Ruhm und die Ehre und die Kraft, weil du die Gesamtheit (der Dinge) geschaffen hast, und sie infolge deines Willens waren und geschaffen wurden.* Also kein Wort über Christus und das durch ihn vermittelte Werk der Erlösung! Daß solch ein Loblied nicht in den Mund von ausgedienten und selig verstorbenen Gemeinde-

---

[10]) S. oben S. 52ff. 207—218. 227f.; Forsch VI, 297ff. Was die sogen. „Apost. Kirchenordnung" c. 18 (Doctr. duod. apost. p. 62) dem Jo in den Mund legt über 24 Presbyter zur Rechten und Linken, ist aus Ap 4 geschöpft.

[11]) Jo 20, 12; Mt 28, 3; Mr 16, 5; AG 1, 10.

[12]) Ap 3, 4. 5. 6. 11; 7, 9. 13; 20, 4 cf auch 14, 14. — 19, 14 τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ κτλ. Wenn daneben von dem wiederkehrenden Christus 19, 13 gesagt wird, daß er ein blutgefärbtes Gewand trägt, so wird das durch das weiße Roß 19, 11 und die weißen Rosse seiner Begleiter 19, 14 aufgewogen. Cf auch den weißen Thron des Weltrichters Ap 20, 11.

[13]) Lc 1, 5 ἐκ τῆς ἐφημερίας Ἀβιά cf 1 Chron 24, 10; Jos. ant. VII 365f.; vita § 2, s. auch Bd III[3], S. 62f.

ältesten paßt, wohl aber in den Mund der um den Thron des Weltherrschers gescharten Engel, welche Zeugen und Vermittler der Weltschöpfung gewesen sind, wird niemand bestreiten wollen.

Auch die Blitze und Donner sowie andere Stimmen (cf Ps 104, 7; Hiob 37, 3—5), die vom Throne Gottes sich hören lassen (v. 5a), lassen nur an die Macht Gottes im Bereich des Naturlebens denken. Darüber hinaus führen auch nicht die 7 brennenden Fackeln vor demselben Thron, welche (v. 5b) als die 7 Geister Gottes gedeutet werden, denn diese werden hier noch nicht wie Ap 5, 6 (cf 3, 1) als der Geist Christi bezeichnet, sondern ebenso wie Ap 1, 4 als der 7faltige Geist Gottes. Es wird daher an den belebenden Geist des Schöpfers und Erhalters der natürlichen Welt zu denken sein (Gen 1, 2; 2, 7; Ps 104, 29—30). Die bildliche Darstellung durch sieben helleuchtende Fackeln vor dem Throne Gottes will also ausdrücken, daß dem Blick des Weltregenten nichts in der Welt verborgen ist. In selbständigem Bilde wird ebendies (v. 6a) nochmals ausgedrückt durch das kristallgleiche gläserne Meer, das sich vor dem Throne Gottes ausbreitet. Für den im Himmel Thronenden gibt es nichts, was seinen Blick hindern könnte, in alle Tiefe hinabzuschauen. Demselben Lebensgebiet gehören auch an, wie schon die weiterhin durch ein *καί* nach dem andern sich anschließenden Aussagen über die 4 ζῷα (v. 6b—8a) zeigen[14]): *καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῷα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν.* Das „in der Mitte des Thrones", welches den Standort der 4 Lebewesen im Verhältnis zum Throne Gottes bezeichnet, kann selbstverständlich weder bedeuten „im Inneren des Thrones", noch „in der Mitte der 4 Seiten des Thrones je eines der Tiere"; denn im ersten Fall hätte Jo keines derselben sehen können, im zweiten Falle jedenfalls nur eines vollständig, zwei unvollständig, ein viertes gar nicht sehen und beschreiben können. Es bleibt nur übrig, daß es ebenso wie das erste *ἐν μέσῳ* 5, 6 und das *ἀνὰ μέσον* 7, 17 heißt „in halber Höhe des Thrones Gottes"[15]). Dort stehen die 4 ζῷα und zugleich, wie das zweite *ἐν μέσῳ* 5, 6 sagt, so, daß sie allein die sichtbare Vorderseite des Thrones im Halbkreis umgeben. Die Vergleichung mit Ez 1, 4ff.; 10, 1ff. macht zweifellos, daß sie die Cherubim sind. Sie bilden aber nicht wie bei Ezechiel den Thron-

[14]) Abgesehen von den sachlich nicht bedeutenden orthographischen Varianten (*τεσσερα-τεσσαρα*, *ενπροσθεν-εμπροσθεν* und *εχων-εχον*, ersteres mit Rücksicht auf die Masculina *λέων*, *μόσχος*, *ἄνθρωπος*, *ἀετός*, das zweite entsprechend dem Neutrum *ζῷον*) wäre nur zu erwähnen, daß sah ebenso wie kop und wenige min das *καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου* dieses Satzes fortlassen, welches doch unentbehrlich ist und, nachdem in v. 5 u. 6 schon zweimal *ἐνώπιον τ. θρ.* einmal *ἐν μέσῳ τ. θρ.* vorangegangen war, leicht ausfiel.

[15]) Cf hier unten zu c. 5, 6 und besonders noch die Beschreibung des Thrones Salomos mit seinen 6 zum Sitz des Königs emporführenden Stufen 1 Reg 10, 18—20.

wagen Gottes, oder wie in der Stiftshütte den Thronsitz Gottes (Ex 25, 18 ff. cf 1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2; Ps 80, 2; 99, 1), sondern stehen am und vor dem auf sich selbst ruhenden Thron. Obwohl die Darstellung der Cherubim in bezug auf die Zahl der Attribute eine sehr mannigfaltige ist, und hier überdies ihr Ruf in v. 8 an Jes 6, 3 ff. erinnert, ist doch die durch sie dargestellte Idee überall die gleiche. Sie sind nicht die Repräsentanten der Schöpfung oder der Tierwelt mit Einschluß der Menschen, auch nicht eine Darstellung des die Geschichte der Welt leitenden Gottes, was beides mit der Vorstellung der Cherubim als der Thronsitzer Gottes, besonders auch mit Stellen wie Gen 3, 24 sich nicht verträgt. Sie sind vielmehr geschaffene Geister, durch welche die Gegenwart des überweltlichen Gottes in der sichtbaren Welt vermittelt gedacht wird. Die Intelligenz des Menschen, die agressive Kraft des Löwen, die Tragkraft und Zugkraft des Stieres, der scharfe Blick und die Flugkraft des Adlers sind auf sie verteilt und doch zu harmonischer Wirkung vereinigt[16]). Ihre Stellung am Throne Gottes und insbesondere die ihre 6 Flügel auf allen Seiten bedeckenden Augen scheinen zu bedeuten, daß dem Blick des überweltlichen und doch in der Welt gegenwärtigen Gottes nichts entgeht[16a]). Schließlich wird (v. 8c) im Anschluß an Jes 6, 1—3, woher schon vorher (v. 8a) die Sechszahl der Flügel jedes einzelnen *ζῷον* entlehnt war, von ihnen gesagt: *καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες· ἅγιος, ἅγιος κτλ.* Daß das kein Citat aus dem Bericht Jesajas über seine Berufung zum Propheten unter seinem Volk sein will, ergibt sich, auch abgesehen davon, daß die 4 *ζῷα* der Ap die Cherubim Ezechiels, und nicht die gar nicht gezählten Seraphim des Jesaja sind, schon daraus, daß die dem mehrfachen *ἅγιος* vorangestellten

[16]) Die in der alten Kirche sehr verbreitete Deutung der 4 *ζῷα* auf die 4 Evv nochmals zu erörtern, würde ohne Ertrag für das Verständnis der vorliegenden zweiten Vision der Ap sein. Auch eine Vervollständigung meiner Untersuchung der Sache (Forsch II, 257—275 cf auch GK II, 364—375) muß ich mir hier versagen. Von den mancherlei erforderlichen Berichtigungen sei nur das dort S. 258 über Victorinus von Pettau Gesagte nach Haußleiters Ausgabe desselben S. 52 ff. dahin berichtigt, daß dies nur von der Umarbeitung durch Hieronymus gilt. In der Tat folgt der unverfälschte Victorinus hierin dem Irenäus, wäre also Forsch II, 259 unter Absatz II zu nennen. Nur in der Reihenfolge der Evv (Jo = Löwe, Mt = Mensch, Lc = Rind, Mr = Adler) scheint er sich an Tertullian c. Marc. 1 u. 2 p. 426, 13, dem derselbe IV, 5 p. 431, 6 ff. nicht widerspricht, anzuschließen. Cf über die ähnlichen Ordnungen mit Jo an der Spitze Nestle, Einführung in das griech. NT (3. Aufl.) S. 174 f.

[16a]) Schon hier (s. unten zu Ap 5, 6) ist zu vergleichen das Wort aus Sach 4, 10 (cf 3, 9) von den „7 Augen Jahweh's, welche über die ganze Erde hinschweifen". — Daß die Flügel der Cherubim nicht nur an der Außenseite, sondern auch an der Innenseite mit zahlreichen Augen bedeckt sind, erklärt sich daraus, daß sie auch dann, wenn sie ihre Flügel zum Fluge erheben und über ihren Köpfen zusammenschlagen, nicht der Sehorgane entbehren sollen.

Worte ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτός sachlich unverträglich sind mit dem von Jesaja berichteten Erlebnis. Dieses kann höchstens eine halbe Stunde in Anspruch genommen haben, und zwar, da das Gegenteil nicht ungesagt bleiben konnte, eine solche bei Tage. Die in allen Teilen der Bibel so häufig gebrauchte und in der Ap noch zweimal wiederkehrende Redeweise „Tag und Nacht“ [17]) drückt ja nicht aus, daß das in Rede stehende Geschehnis ohne jede Unterbrechung fortlaufe, sondern nur, daß der Wechsel zwischen Tag und Nacht die Fortdauer der Handlung nicht notwendig unterbreche. Daß das hier so gemeint ist, ergibt sich auch aus v. 9f. Denn die futurischen Sätze ὅταν δώσουσιν . . . τὰ ζῷα . . ., πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι . . . καὶ προσκυνήσουσιν . . . καὶ βαλοῦσιν κτλ. besagen, daß der in v. 8 angeführte Ruf der 4 Tiere auch in Zukunft sich hören lassen wird. Jo erlebt es noch, daß diese 4 Cherubim ihren Lobgesang oder ihre prosaische Rede und ihre körperliche Haltung immer wieder vor seinen Augen und Ohren ändern (Ap 5, 8—10. 14; 6, 1—7; 15, 7; 19, 4). Die erste Äußerung der 4 Tiere (4, 8) ist ebenso, wie die erste Äußerung der Presbyter (4, 10—12), eine Lobpreisung Gottes ohne Bezugnahme auf Christus und sein Werk [18]).

2. Das siebenfach versiegelte Buch v. 5, 1—14.

(*v. 1*) *Und ich sah auf der rechten Hand des auf dem Thron Sitzenden ein inwendig beschriebenes und auf der Rückseite mit sieben Siegeln versiegeltes Buch* [19]). (*v. 2*) *Und ich sah einen starken*

[17]) Ps 1, 2; 42, 4; Jes 27, 3; Jer 8, 23; AG 20, 31; Ap 7, 15; 12, 10.

[18]) Unter dem Einfluß der liturgischen Verwendung des „Dreimal Heilig“ aus Jes 6, 3, wo LXX übereinstimmend mit dem Grundtext καὶ ἐκέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγον dem ἅγιος voranstellt, finden sich Ap 4, 8, abgesehen von gleichgiltigen Kleinigkeiten, folgende Varianten: nur *non cessant dicere* vor ἅγιος Victor. p. 48, 16; Tert. de orat. 3 p. 182, 23: *cui* (sc. deo) *illa angelorum circumstantia non cessat dicere: sanctus* etc. Beides entspricht dem καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν aller Griechen und alten Versionen, welche aber sämtlich zwischen ἔχουσιν und λέγοντες einschieben ἡμέρας καὶ νυκτός. So auch sah sy$^{l.2}$. Statt des 3fachen ἅγιος hat ℵ* achtmaliges ausgeschriebenes ἅγιος (also jedes Tier nur zweimal), Q u. nicht wenige Min neunmaliges ἅγιος, so daß man nicht weiß, wie diese Zahl auf die 4 Tiere zu verteilen sei, m ein einmaliges ohne Berücksichtigung in den Scholien (p. 10 Z. 5; p. 32 schol. 26), also eine willkürliche Kürzung wie bei Tertullian und Victorin.

[19]) Über die richtige Satzbildung s. die hinter der deutschen Übersetzung folgende Auslegung; ebendort A 23 über den Text des Origenes. Die Überlieferung des Textes, die man aus zerstückelten Angaben wie die in Tischend. VIII nur sehr mühsam zusammenlesen kann, und die Wichtigkeit der Sache wird folgende Übersicht rechtfertigen. Zwischen βιβλίον γεγραμένον und κατεσφραγισμένον σφράγισιν ἑπτά sind folgende Wortverbindungen überliefert:

Engel, der (wie ein Herold) mit lauter Stimme rief: „Wer ist würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen“? (v. 3) Und niemand im Himmel und auf der Erde und unter der Erde konnte das Buch öffnen noch es sehen (d. h. hineinsehen). (v. 4) Und ich[20] *weinte sehr darüber, daß niemand würdig befunden wurde, das Buch zu öffnen, noch es zu sehen. (v. 5) Und einer (aus dem Kreise) der Presbyter spricht zu mir: „Weine nicht! Siehe es hat gesiegt der Löwe aus dem Stamme Juda, der Sprößling Davids, um zu öffnen das Buch und seine sieben Siegel“*[21]*. (v. 6) Und ich sah in der Mitte des Thrones und der 4 Tiere, und in der Mitte der Presbyter ein Lämmlein stehen, welches aussah, wie (eben) geschlachtet, mit 7 Hörnern und 7 Augen, welche (letztere) die 7 Geister Gottes sind, die über die ganze Erde ausgesandt sind. (v. 7) Und es trat heran und hat genommen (das Buch) aus der rechten Hand des auf dem Thron Sitzenden. (v. 8) Und als es das Buch genommen hatte, fielen die 4 Tiere und die 24 Presbyter vor dem Lämmlein nieder, ein jeder (von den Presbytern) mit einer Cither und goldenen Schalen voller Rauchwerk, welches die Gebete der Heiligen sind. (v. 9) Und sie singen ein neues Lied, welches lautet: „Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen, weil du geschlachtet wurdest und erkauftest Gotte durch dein Blut (Menschen) aus jedem Stamm und (jeder) Sprache und (jedem) Volk und (jeder) Völkerschaft, (v. 10) und machtest sie zu einem Königreich für unseren Gott und zu Priestern, und sie sollen herrschen über die Erde“.*

I. ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν A, viele min von 1 an (Origenes s. A 23), Cypr. test. II, 11 (*intra et retro*), sy^{2}.

II. ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν PQ viele min, auch m (p. 10, auch in schol. 17 p. 33, 4), Hippol. in Dan. IV, 35 ed. Bonwetsch p. 276, 2, Andr. Areth., sah (?) kop, sy^{1}, vg, schon vor dieser und nach derselben die meisten Lat.: Hilarius, tract. super psalm. ed. Zingerle (CSEL XXII p. 7, 36); Hieron. in seiner Umarbeitung des Victor. Petav. (ed. Haußleiter p. 11), wahrscheinlich auch Tychonius (Vogels S. 183. 196), Prim. Gigas etc.

III. ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν ℵ*, aber ohne *βιβλίον γεγραμμένον*, also: „etwas vorne und hinten Versiegeltes“, was auch in ℵ gleich nachher 7 mal *βιβλίον* genannt wird. S. auch hier unten A 23.

IV. Vict. Petav. p. 60 (*librum scriptum*) *deintus, signatum sigillis septem;* weiter nichts, auch in der Auslegung ohne Berücksichtigung von καὶ ἔξωθεν oder καὶ ὄπισθεν ἐπὶ s. unten A 24.

[20]) ἐγώ vor ἔκλαιον Q, meiste min, auch m, Andr (?) Areth, sah (ἐγὼ δέ), kop („und alle weinten“), vg u. meiste Lat. Den ganzen v. 4 om A in folge des gleichlautenden *βλέπειν αὐτό* am Schluß von v. 3 und v. 4. Das ἐγώ om ℵ P, wenige min, Hippolyt, sy$^{1.2}$ s. auch oben S. 305 A 55. Lachmann hat es mit Recht aufgenommen.

[21]) Der Zusatz ὁ ἀνοίγων hinter *βιβλίον* v. 4 (Q, manche min) soll wohl nur eine stilistische Besserung sein, die gerade in der Ap überflüssig scheint cf Blaß Ntl Gr. § 69, 2, Ganz verkehrt ist die von Euseb. demonstr. VIII, 2, 32 in einer mit φησίν und κατὰ τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου eingeführten, voraussichtlich eine bejahende Antwort fordernden Frage: *ποίας δὲ σφραγῖδας ἢ τῶν προφητῶν τὰς ἀσαφείας;* und dazu das eher das Gegenteil beweisende Citat aus Jes 29, 11.

(*v. 11*) *Und ich sah und hörte* (*was klang*) *wie eine Stimme vieler Engel rings um den Thron und die Tiere und die Presbyter, und ihre Zahl betrug Zehntausende von Zehntausenden und Tausende von Tausenden,* (*v. 12*) *welche mit lauter Stimme sagten: „Würdig ist das geschlachtete Lamm zu empfangen die Kraft und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreisung“. (v. 13) Und jede Kreatur im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meere und alles, was in ihnen* (*diesen Gebieten*) *sich befindet, hörte ich sprechen: „Dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lämmlein gebührt die Lobpreisung und die Ehre und die Herrlichkeit und die Herrschergewalt bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten“. (v. 14) Und die 4 Tiere sprachen „Amen“, und die Presbyter fielen nieder und beteten an.*

Der mit 4, 1 begonnene Bericht über die zweite Vision [22]) setzt sich in vorstehendem Abschnitt ohne Unterbrechung fort. Der Schauplatz und der Standort des Sehers sind unverändert die gleichen wie in c. 4. Immer wieder werden in c. 5 die Hauptfiguren genannt: der auf dem Thron sitzende die Welt regierende Gott, die 24 um ihn her sitzenden Presbyter, die 4 Lebewesen auf den Stufen des göttlichen Thrones in halber Höhe desselben 5, 6. 8. 11. 14. Aber es treten auch neue Gestalten auf: ein starker Engel mit mächtiger Stimme (v. 2); ferner eine zahllose Menge von Christum preisenden Engeln (v. 11—12) und alle Geschöpfe, welche Jo zwar nicht zu sehen bekommt, aber doch zu hören meint. Der wesentliche Unterschied jedoch und der Fortschritt im Vergleich mit dem bisherigen Verlauf der zweiten Vision (c. 4) ist die sichtbare Erscheinung Christi in Gestalt eines jungen Lammes, dem man es ansieht, daß es erst kürzlich geschlachtet wurde (v. 6—7). Eingeleitet ist dieses Visionsbild durch eine andere Wahrnehmung, welche Jo gleichfalls bisher noch nicht gemacht hat: er sieht auf der rechten Hand des thronenden Gottes ein versiegeltes Buch liegen, welches geöffnet werden soll [22]). Die der obigen deutschen Übersetzung beigefügte Übersicht über die Textgeschichte dieses Satzes (s. A 19) bedarf vor allem einer Ergänzung in bezug auf Origenes [23]), welche erst hier gegeben wird, um den

[22]) Irenaeus, der IV, 20, 11 zu Ap 1, 17f. treffend bemerkt, daß Jesus diese Worte zu dem Manne gesagt habe, der beim letzten Mahle an seiner Brust gelegen, fügt ebenso richtig hinzu: *Et post haec in secunda visione eundem dominum videns: „Vidi enim, inquit, in medio throni“* etc. Ap 5, 6.

[23]) Orig. in Ioann. V, 6 (ed. Preuschen p. 103, 28 und buchstäblich ebenso Philoc. ed. Robinson p. 46, 14) in freier Wiedergabe: *τί δὲ καὶ τὸ βιβλίον ἑωρᾶσθαι ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου γεγραμμένον ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν, καὶ κατεσφραγισμένον, ὅπερ οὐδεὶς ἠδύναιο ἀναγνῶναι καὶ λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ.* Wenige Zeilen später (Preuschen l. 32; Philoc. l. 20) fährt er nach Anführung von Ap 3, 7 fort: *ἡ γὰρ πᾶσα γραφή ἐστιν ἡ δηλουμένη διὰ τῆς βίβλου, ἔμπροσθεν μὲν γεγραμμένη διὰ τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν,*

Zweck der Übersicht nicht zu verfehlen. Einigermaßen gilt dies auch von Victorinus [24]). Wenn man die Zeugen nicht zählt, sondern

---

ὄπισθεν δὲ διὰ τὴν ἀνακεχωρηκυῖαν καὶ πνευματικήν d. h. die ganze Bibel ist das durch das Buch (in Ap 5, 1 dargestellte Buch), vorne geschrieben wegen des nächstliegenden (buchstäblichen) Verständnisses, hinten aber wegen des versteckten und geistlichen (Verständnisses). — Noch freier gestaltet ist die später (Preuschen p. 104, 19; Philoc. p. 47, 17) unter ungenauer Benutzung von Ap 10, 10 gegebene Darlegung des gleichen Gedankens: ἀλλὰ καὶ ὁ ἐσθίων Ἰωάννης μίαν κεφαλίδα, ἐν ᾗ γέγραπται τὰ ὄπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν τὴν πᾶσαν νενόηκε γραφήν κτλ. Dieses wiederholte ἔμπροσθεν statt ἔσωθεν, welches sich auch ℵ* angeeignet hat (s. A 19 unter nr. III), mag ein vorübergehender Gedächtnisfehler des großen Gelehrten sein, wie sie ihm öfter untergelaufen sind, wenn es sich um Dinge handelt, die für den ihn beschäftigenden Gedanken belanglos sind. Hier ist es ihm, wie das in dem ersten der vorstehenden Citate vor dem κατεσφραγισμένον frei von ihm zugesetzte καί beweist, die Überzeugung, daß ὄπισθεν sich nicht auf die Versiegelung, sondern auf das in dem versiegelten Buch Geschriebene beziehe. Nur unter dieser kühnen Voraussetzung war der in allen diesen Citaten des Kommentars zum Joev. hin und her gewälzte Gedanke aufrechtzuerhalten. — Anders verhält es sich mit dem von Epiphanius (haer. 64, 6 ed. Holl 415, 17—416, 1) und in der Philoc. p. 37, 9—19 überlieferten Auszug aus des Origenes Auslegung des 1. Psalmes. Das will ein förmliches Citat sein und wird nach Anführung von Ap 3, 7 f. mit den Worten καὶ μετ' ὀλίγα als ein aus dem aufgeschlagenen Bibeltext entlehntes Citat eingeführt. Es fehlt daher auch das im Komm. zum Joev. vom Ausleger vor κατεσφραγισμένον eingeführte καί. Aber gerade in dem wichtigsten Punkt widersprechen sich die beiden von einander unabhängigen Zeugen. Der Sicherheit halber möge der Text nochmals vor Augen geführt werden mit Bezeichnung der Varianten in Klammern (E = Epiphanius, Ph = Philocalia, R = Tischend., Hort, Nestle, Souter): καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τὸν θρόνον (EPh, τοῦ θρόνου R) βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν (ER, ἔξωθεν Ph).

[24]) S. 328 A 19 nr. IV. Victorinus der nach Hieron. v. ill. 74 *non aeque Latine ut Graece noverat*, war mit der Literatur der griechischen Kirche vertrauter, als man nach den wenigen Citaten in seinem Kommentar zur Ap vermuten könnte (s. oben S. 109 f.). Daß er in den von Hieron l. l. aufgezählten 8 Kommentaren über einzelne atl Bücher, über welche zum größeren Teil auch Origenes Kommentare hinterlassen hat, dessen Arbeiten nicht berücksichtigt haben sollte, ist kaum glaublich (cf auch Haußleiter's Note zu p. 132, 4). Daß ihm auch die gelegentlichen Urteile des Origenes über die Ap bekannt waren, ergibt sich schon aus den oben A 19 angeführten Worten. Dieses abgekürzte Citat läßt sich nicht vergleichen mit den vielen Fällen, in welchen er den Bibeltext unvollständig anführt. Ohne Unterbrechung citirt er Ap 5, 1 von *in manu* (für ἐπὶ τὴν δεξιάν) bis *signatum sigillis VII*, läßt aber aus das gegensätzliche Korrelat zu *scriptum deintus* (γεγραμμένον ἔσωθεν), so daß der Leser nicht erfährt, ob er in seiner Bibel dahinter καὶ ἔξωθεν oder καὶ ὄπισθεν gelesen hat. Daß er beabsichtigt habe, durch dieses schweigende Hinweggehen über einen nach alter Überlieferung ursprünglichen Textbestandteil diesen verkürzten Text in die Kirche einzuführen, ist undenkbar. Dagegen erklärt es sich aus seiner kritischen Stellung zu der Deutung des Orig. Er stimmt mit Orig. überein in der Deutung des versiegelten Buches auf das AT (p. 60, 6), bezieht das aber auf die im Gesetz vorgeschriebenen Opfer, deren Erfüllung Jesus durch seinen Opfertod gebracht hat (p. 60, 16—62, 1). An der Hand von Ap 5, 2—3 u. 5, 6 geht er über zu der Vorstellung einer testamentarischen

wägt, ist die scheinbar spärliche Bezeugung, für den meiner Übersetzung zu grunde gelegten Text von 5, 1 eine glänzende. Einen zuverlässigeren Zeugen für die älteste lat. Version der Ap wie des NT's überhaupt, als Cyprian, gibt es nicht [25]). Spätere lat. Schriftsteller, welche Ap 5, 1 citiren oder auch kommentiren, stehen nicht unter dem bestimmenden Einfluß einer in ihrer Heimat allgemein anerkannten lat. Version, sondern stehen wie Hilarius (s. A 19 nr. II) schon vermöge ihrer Lebensgeschichte unter dem Einfluß der griech. Überlieferung und sind, was die Auslegung anlangt, von Origenes abhängig. Dieser aber konnte vermöge seiner anerkannten Gelehrsamkeit einerseits und seiner hermeneutischen Theorie von einem doppelten Schriftsinn andrerseits nur wie ein blendendes Irrlicht auf solche Occidentalen wirken. Durch den Machtspruch, mit welchem Or. die Verbindung des *καὶ ὄπισθεν* mit *γεγραμμένον ἔμπροσθεν* statt mit dem folgenden *κατεσφραγισμένον* erzwingen wollte, hat er erstens das *κατασφραγίζειν* (versiegeln), das nur ein verstärktes *σφραγίζειν* (siegeln, besiegeln) ist, seiner regelmäßigen Bedeutung beraubt. Denn *σφραγίζειν* von einem Schriftstück als Objekt ausgesagt, bedeutet überall, wo es im NT und an den meisten Stellen, wo es in der Bibel zu finden ist, den Inhalt des Schriftstücks unlesbar, und überhaupt unzugänglich machen [26]).

Urkunde, deren Öffnung eins ist mit der Ausführung des Testamentes. Unmittelbar hinter Anführung sagt er p. 60, 10: *aperire autem testamentum pati et pro hominibus mortem devincere est,* und gleich nachher p. 62, 2 *et quia ipse erat testator et mortem devicerat, ipsum erat justum constitui heredem a deo, ut possideret et substantiam morientis, id est membra humana.* Darauf p. 62, 11 im Anschluß an ein Citat aus Jes 53, 7 *hic ergo aperit et resignat, quod ipse signaverat testamentum.* Sodann p. 64, 4 nach Anführung von Ex 24, 8: *nulla lex testamentum dicitur nec testamentum aliud nominatur, nisi quod faciunt morituri, et quodcumque intrinsecus testati sunt, signata sunt usque ad diem mortis testatoris.* Daß dies eine kühne Verknüpfung zweier verschiedener Deutungen sei, leugnet Vict. nicht (p. 64, 17—21). Auch noch beim Übergang zu Ap 6, 1 p. 66, 18 faßt er alles zusammen: *Resignatio sigillorum, ut diximus, apertio est veteris testamenti* (+ et p. 67, 19) *praedicatorum et* (om. *et* p. 67, 19) *praenuntiatio in novissimo tempore futurorum, quae licet scriptura prophetica per singula sigilla dicat, omnibus tamen simul apertis sigillis ordinem suum habet praedicatio.* Eben durch diese Kombination reißt sich Vict. völlig los von der syntaktischen Anordnung des Satzes Ap 5, 1 und „geistlichen" Deutung des Orig. Er versteht diese Stelle und die ganze Ap, wie Hier. im Prolog zu seiner Umarbeitung des Kommentars dieses *vir egregius* ihm nachsagt (Haußleiter p. 14, 7—14), *secundum litteram* und ist Chiliast zu lebhaftem Bedauern des Hieron.. Die handgreifliche Vergewaltigung von Ap 5, 1 durch Origenes zu bestreiten, hält Vict. für überflüssig, wie er überhaupt keinerlei Neigung zur Polemik früherer Ausleger zeigt.

[25]) Leider liegt in Tertullians erhaltenen Schriften keine Anführung von 5, 1 vor, und fällt diese Stelle in die große Lücke des Palimpsestes von Fleyry (h) zwischen Ap 2, 1 und 8, 7.

[26]) Im NT wie hier *κατασφραγίζειν*, Hiob 9, 7 LXX von den Sternen, daß sie nicht scheinen können; 37, 7 ähnlich von der Hand, daß sie ihre

Besonders genau entspricht diesem Gebrauch der Darstellung des Jo, was Jes 29, 11—12 seinem von falschen Propheten angeführten und gegen die Predigt Jesajas verstockten Volke sagt: „Es wird euch alles Gesicht (jede Offenbarung) sein, wie die Worte des versiegelten Buches, welches man einem, der sich auf Schrift (d. h. das Lesen) versteht, mit den Worten gibt: Lies dies! und er sagt: Ich kann das nicht; denn es ist versiegelt. Und wenn man es einem gibt, der sich nicht auf Schrift versteht und sagt: Lies dies, so antwortet er: Ich verstehe mich nicht auf Schrift". — Ein zweites Hauptgebrechen der Auslegung des Or. und seiner Nachtreter bestand darin, daß der Grundcharakter der 2. Vision, welcher im Unterschied von der ersten darin besteht, daß sie dem Jo wichtige zukünftige Ereignisse zeigen soll (c. 4, 1 s. oben S. 318f.), völlig außer Acht gelassen wird. Statt dessen sollen es nach Or. die in der ganzen hl. Schrift dem christlichen Leser entgegentretenden Rätsel sein, welche in dem versiegelten Buch auf Gottes Hand ihre Lösung finden sollen. Aber hat nicht schon Jesus selbst in der Unterweisung seiner Jünger und aller empfänglichen Hörer den innersten Sinn sowohl des atl Gesetzes als der prophetischen Weissagung mit bestem Erfolg enthüllt[27])? Was aber die ntl Bücher anlangt, die inzwischen entstanden waren, so waren sie weder für die Verfasser noch für die ersten Leser derselben Rätselbücher. Sie bedurften noch keiner Kommentare und keiner auf ihren Inhalt bezüglichen neuen Offenbarungen; denn sie enthielten alles Heilsnotwendige[28]). Die Darbietung eines versiegelten Schriftstückes durch die Hand des Weltregenten kann also nichts zu schaffen haben mit etwaigen schwerverständlichen Stellen in der einen oder anderen Schrift eines Apostels[28]). Die vielen Tränen, die Jo darüber weint, daß in der ganzen Welt nicht sofort ein

---

Kraft verliert, cf auch Sap Salom 2, 5. Cf *ἐσθίειν* essen, *κατεσθίειν* auffessen, fressen, vertilgen Lc 20, 47; Jo 2, 17; Ap 10, 9. 10; 11, 5; 20, 9. Für das einfache *σφραγίζω* cf Ap 10, 4 *σφράγισον, ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς*, 22, 10 *μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου.* — Jes 29, 11—12 s. deutsch oben im Text. — Dan 8, 26 (Theodot.) von einer einzelnen Vision: *καὶ σὺ σφράγισον τὴν ὅρασιν ὅτι* (*ἔτι γὰρ* LXX) *εἰς ἡμέρας πολλάς*, in bezug auf sein ganzes Buch c. 12, 4 (LXX) *καὶ σύ, Δανιήλ, κάλυψον τὰ προστάγματα καὶ σφράγισον τὸ βιβλίον ἕως καιροῦ συντελείας.*

[27]) Mt 5, 17—48; 11, 25—27; 13, 16f.; 16, 17; 17, 10—12; Lc 4, 17—21; 24, 25—27. 44—47; Jo 1, 12—14; 3, 10—14; 6, 45ff.; 10, 34ff.; 13, 18; 17, 12; 19, 24. 28. 36f. Die Zeit des Nichtverstehens (Jo 20, 9) war bald überwunden; denn der verheißene Wegführer anstatt des Meisters Jesu (Jo 14, 16ff. 25f.; 15, 26; 16, 7. 13) ließ die Jünger, die zur Feder griffen, und die Leser ihrer Schriften nicht lange auf sich warten 1 Jo 1, 1—4; 2, 20. 27.

[28]) Von der bereits im Werden begriffenen Sammlung der Paulusbriefe sagt einer, der sich zu den Augenzeugen der Verklärung Jesu auf dem Berge zählt (2 Pt 1, 16—18 cf Mt 17, 1—5): *ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα* (2 Pt 3, 15f.).

Einziger zu finden ist, der würdig wäre das versiegelte Buch zu öffnen und dessen Inhalt einzusehen (5, 2—4), wären, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, völlig unverständlich. Dies gehört aber zu dem, was Or. mit Geringschätzung als die *πρόχειρος ἐκδοχή* bei Seite schiebt. Dies erinnert aber zugleich an einen dritten Fehlgriff des Orig., den er damit tut, daß er die Worte *ἔμπροσθεν* oder nach der anderen LA *ἔσωθεν* (s. A 22 a. E.) *καὶ ὄπισθεν* zu *γεγραμμένον* zieht und von der Versiegelung grammatisch loslöst. Denn damit ist das Buch als ein sogenanntes *ὀπισθόγραφον* gekennzeichnet [29]). Dies aber wäre eine mit der feierlichen Einführung des Buchs, der Darreichung durch den auf dem Thron sitzenden Gott und der jubelnden Aufnahme derselben im Himmel ebenso wie mit den Tränen des Jo vorher völlig unverträgliche Buchform [30]). Zugleich verbirgt sich dahinter ein vierter Fehler. Zweimal (5, 3 u. 5, 4) wird das Sehen des angeblichen Opisthographon (d. h. selbstverständlich nicht der erste Anblick, von dem schon 5, 1 berichtet war, sondern das Lesen des darin Geschriebenen) von der Öffnung des Buches, also von der Entsiegelung desselben als seiner Voraussetzung abhängig gemacht, und 5, 5 das Öffnen des Buchs und der Siegel als eine einzige Handlung zusammengefaßt. Wie kann dann die Hauptthese des Orig. aufrechterhalten werden, daß dieses Buch den tieferen geistlichen Sinn aller biblischen Bücher enthielte? Ist das dem Lamme zur Öffnung übergebene Buch ein Pergamentcodex, oder besteht

[29]) Die Beschreibung einer solchen Buchrolle Ez 2, 9f. scheint von Einfluß auf die Vision des Jo, bzw. deren Darstellung in c. 5, 1. 6 gewesen zu sein. Sie lautet übereinstimmend mit dem hebr. Text nach den besten Hss der LXX so: *καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ χεὶρ ἐκτεταμένη πρός με, καὶ ἐν αὐτῇ κεφαλὶς βιβλίου* (מְגִלַּת־סֵפֶר), *καὶ ἀνείλησεν αὐτὴν ἐνώπιον ἐμοῦ, καὶ ἐν αὐτῇ γεγραμένα ἦν τὰ ἔμπροσθεν καὶ τὰ ὀπίσω* (cod. Al. *τὰ ὄπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν*) *καὶ ἐγέγραπτο* (*εἰς αὐτήν* + AQ, om B) *θρῆνος καὶ μέλος καὶ οὐαί.* Es folgt Ez 3, 1—3 (cf auch schon vorher 2, 8) wesentlich dasselbe was in Ap 10, 9—10 zu lesen ist. Für eine Weheklage mochte eine solche auf beiden Seiten beschriebene Schriftrolle geeignet scheinen. Auch die 20 Ellen lange und 10 Ellen breite, durch die Luft fliegende Buchrolle in dem nachexilischen Teil des Buches Sacharja c. 5, 1—3 hat eine Strafandrohung zum Inhalt. In späteren Zeiten war die Papyrusrolle, schon der größeren Billigkeit wegen, vor dem Pergamentcodex bevorzugt für private Aufzeichnungen eines Gelehrten, vertrauliche Mitteilungen an Freunde u. dgl. m., aber durchaus ungeeignet für eine feierliche Kundgebung göttlicher Gnade oder auch eine wichtige, der Aufbewahrung werte Urkunde. — Lucian in seiner Vitarum auctio c. 9 läßt den Diogenes in einer seine eigene Lebensweise empfehlenden Schilderung an letzter Stelle nennen das Schleppen eines schweren Ranzens voller *ὀπισθόγραφα βιβλία.*

[30]) Ex 12, 3—5[a]. Daß LXX das hebr. שֶׂה nur v. 5[b] durch *ἀρνός* bzw. *ἀρήν* (Lc 10, 3) wiedergibt, v. 3—5[a] dagegen 4mal durch *πρόβατον,* ist belanglos. Dagegen scheint beachtenswert, daß Jo 21, 15—17 das im NT sonst nicht vorkommende *ἀρνία* neben einmaligem *προβάτια* und einmaligem *πρόβατα* zu lesen ist. S. zum Text Bd IV[5], 697.

es aus mehreren verschnürten Tafeln, so kann kein Mensch ein einziges Wort vom Inhalt des Buchs sehen und lesen, ehe sämtliche 7 Siegel geöffnet sind. Ist das Buch eine Papyrusrolle, so könnten es höchstens wenige Worte sein, die schon nach der Öffnung von 3 oder 4 Siegeln für einen Augenblick sichtbar würden. Aber eine Offenbarung der bis zu dahin verborgenen Geheimnisse der biblischen Bücher könnte der gelehrteste Ausleger aus dem noch nicht völlig bloßgelegten und entrollten Buche in diesem flüchtigen Augenblick nicht schöpfen. Auch was in c. 6 als Begleiterscheinungen der einzelnen Siegelöffnungen dargestellt wird, bringt keinerlei Enthüllung von Geheimnissen der biblischen Bücher, sondern neue Weissagungen von zukünftigen, endgeschichtlichen Ereignissen.

Kehren wir von dieser weitläufigen Abwehr einer in ihren Folgen so verhängnisvollen Mißdeutung zum Text von Ap 5 zurück, so ist noch manches zu erwägen, was zu besserem Verständnis der ganzen Vision den Weg zu zeigen verspricht. Was bedeutet die Gestalt, in welcher diesmal Jesus dem Jo erscheint, und welche dieser mit den vier Worten beschreibt *ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον*? Schon das deminutive *ἀρνίον*, welches Jo hier zum ersten Mal, dann aber noch 28 mal in der Ap als Benennung Jesu gebraucht, liefert den Beweis, daß dies mit Bezug auf die gesetzliche Bestimmung geschieht, wonach das männliche Schaf, welches für das Passamahl zu wählen ist, nicht älter als einjährig sein soll. So hatte Jo schon vor 60 Jahren als Schüler des Täufers diesen seinen damaligen Lehrer von Jesus reden hören, und hatte durch dieses Zeugnis sich bewegen lassen, sich an Jesus anzuschließen [31]). Auch bei den Lesern seines Buches setzt er als bekannt voraus, daß Jesus das von Gott der ganzen Menschheit gesandte und zur Tilgung ihrer Sünden geschenkte Gegenbild des israelitischen Passalamms sei. Das durfte er um so mehr voraussetzen, weil schon vor etwa 30 Jahren Pt in seinem unter anderen kleinasiatischen Gemeinden auch an diejenigen von Asien im engeren Sinn dieses Namens gerichteten Briefe (1 Pt 1, 1 cf Ap 1, 4. 11), und noch etwas früher Paulus, der führende Missionsprediger und Gemeindestifter in der Provinz Asien ganz ebenso von der Be-

[31]) Jo 1, 29 vor allem Volk: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, sodann v. 35 f. in kürzerer Fassung als Weisung an zwei seiner Schüler, von denen der Eine der nachmalige Apostel war. Den Beweis dafür findet man Bd IV[5] S. 132—135, und Widerlegung der Deutung des doppelten Zeugnisses des Täufers auf Jes 53 ebendort S. 121. Auch 1 Jo 3, 5 klingt dieses Erlebnis des Jo noch nach, indem als wesentlichster Zweck der Erscheinung des sündenreinen Jesus angegeben wird: *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*. Bekanntlich sind auch unsere schönsten Karfeiertagslieder Nachklänge dieses Zeugnisses des Täufers: P. Gerhardt's „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" und die aus der alten Kirche stammenden Lieder „Christe, du Lamm Gottes" und „O Lamm Gottes unschuldig".

deutung des blutigen Todes Jesu im Vergleich mit der Schlachtung des Passalamms geredet[32]). Besonders scharf wird die Schilderung des Lammes in v. 6 durch die in v. 5 vorangehenden Worte eines der Presbyter, womit er den tröstenden Zuspruch an Jo *μὴ κλαῖε* begründet. Das wie ein geschlachtetes, also scheinbar schwach und machtlos am Throne Gottes stehende Lamm ist doch auch der Löwe von unwiderstehlicher Kraft aus dem Stamm Juda, welchen der Erzvater Jakob (Gen 49, 9) gesegnet und als den seine Bruderstämme überragenden Inhaber der Herrschergewalt und als Sieger über jeden Widerstand gepriesen hat, und Jesaja (11, 1) als den aus dem Baumstumpf des Hauses Isaï's aufschießenden jungen Baum, den anderen David geweissagt hat[33]). Weil das Lamm schon längst gerade durch sein wehrloses Leiden den Sieg über alles Arge in der Welt für sich und für die an ihn Glaubenden gewonnen hat[33a]), darum braucht niemand zu weinen in dem Wahn, daß im Himmel und auf Erden und unter der Erde Keiner zu finden sei, der das versiegelte Buch öffnen und für die Seinigen lesbar machen könnte. Denn das Lamm steht auf dem Throne Gottes und ist nicht nur würdig, sondern auch fähig und bereit diese Aufgabe zu lösen. Wenn Jo das Lamm wie ein geschlachtetes Passalamm stehen sieht (v. 6 *ὡς ἐσφαγμένον*), so kann die mit diesem Ausdruck wiedergegebene Anschauung nur etwa das Bild einer Narbe am Halse sein. Einer solchen wird kein Sieger sich schämen, und um deretwillen soll Keiner von denen, für die er leidend gekämpft und gesiegt hat, an der Wirklichkeit seines Sieges zweifeln. Das Lamm ist derselbe Jesus, der schon bei Beginn der ersten Vision (1, 18 cf 2, 8) gesagt hat: *ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. Nicht leidend, sondern kraftvoll handelnd wird das Lamm auch in v. 6[b] geschildert. Weil

[32]) 1 Pt 1, 18—21; 2, 21; 1 Kr 5, 7 f. (cf Eph 1, 7; Kl 1, 20; Hb 9, 20 [Ex 24, 8]). Dahin würde auch der zeugeneidliche Bericht des Jo in seinem Ev (19, 36) über die Verschonung des Gekreuzigten mit der Zerschmetterung seiner Beine gehören, wenn sich der angefügte Nachweis der Erfüllung einer atl Weissagung auf Ex 12, 46 bezöge. Wahrscheinlicher jedoch liegt dort Ps 34, 20 f. zu grunde (cf Bd IV[5], 663 f.). Daß Jesus selbst die Vergleichung seines Todesleidens mit der Schlachtung des Passalamms sich angeeignet hat, ist durch Mt 26, 2 verbürgt, besonders aber durch die Verknüpfung der Abendmahlsstiftung mit dem Passamahl Mt 26, 26—28; Lc 22, 15—18; cf auch Jo 12, 1—8. 23 ff.; 13, 1.

[33]) Hier wie Ap 22, 16 (dort mit dem Zusatz *καὶ τὸ γένος*) werden der Baumstumpf (גֵּזַע) und die im Erdboden gebliebenen Wurzeln (שָׁרָשִׁים) mit dem daraus erwachsenden Schößling oder Reiß (חֹטֶר) in *ῥίζα Δαυείδ* zusammengefaßt cf auch Sir 47, 22. — Der nachträgliche zu *ἐνίκησε* angefügte Infinitiv *ἀνοῖξαι κτλ.* gibt die beabsichtigte Folge des Sieges an, wie 16, 9 *οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν*. Wesentlich gleichartig ist auch das *οὐδεὶς ἄξιος . . . ἀνοῖξαι οὔτε βλέπειν* ohne *τοῦ* von den Infinitiven 5, 2. 4. 9. 12.

[33a]) Cf Ap 12, 11 f.; 15, 2 f.; 1 Jo 2, 13 f.; 5, 4—5; Jo 16, 33.

das Passalamm männlichen Geschlechtes sein oder auch durch einen Ziegenbock ersetzt werden sollte, und weil die angeborenen Schutz- und Trutzwaffen dieser Tiergattungen Hörner sind [34]), trägt auch dieses den Messias Jesus darstellende Lamm Hörner. Daß es gerade 7 Hörner sind, drückt nur die reiche Mannigfaltigkeit der Mittel aus, welche dem Lamm im Kampfe mit dem Bösen zur Verfügung stehen. Sachlich betrachtet ist die Siebenzahl der Hörner ebenso wenig ein Gegengrund gegen diese Deutung, wie die Einzahl des Hornes, welche in der Tierwelt nur etwa durch eine Beschädigung oder durch ein zeitweiliges Abwerfen eines der beiden Hörner des Bockes bewirkt sein könnte, die Anwendung dieses Bildes auf die Herrscherstellung des Messias ausschließt [35]). Die neben den 7 Hörnern erwähnten 7 Augen des Lammes konnte Jo nicht ohne Deutung lassen, welche er nach sehr überwiegender Bezeugung mit den Worten gibt: *οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ, ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν* [36]). Damit ist erstens daran erinnert, daß vor den Feueraugen des Lammes nichts auf der weiten Erde verborgen ist (cf 2, 18. 23). Zweitens, daß der Geist des Lammes Gottes kein anderer und kein geringerer ist als der Geist Gottes selbst [37]). Dieser *spiritus septiformis* kommt hier aber nicht insofern in Betracht, als die 7 Geister, die er in sich begreift, vor dem Throne Gottes stehen, jeder Zeit bereit, sich zu einzelnen Dienstleistungen in die Welt aussenden zu lassen [38]), sondern sofern er ihn einmal für immer seiner durch Christi Blut erlösten Gemeinde auf Erden gesandt hat [39]). Das ist der dritte, durch das *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν* scharf gegen die teilweise ähnlich klingenden Stellen abgegrenzte Gedanke von c. 5, 6. Für die Entstehung des Visionsbildes von 7 Augen Gottes sind ohne Zweifel

[34]) Ex 12, 5; 2 Chr 35, 7 ff.; so auch bei andern Opfern Lev 22, 19.

[35]) 1 Sam 2, 10 im Lobgesang der Hanna: „Gott wird Kraft geben seinem Könige und erhöhen das Horn seines Messias"; Ps 18, 1—3; 132, 17; Lc 1, 69 (Lobgesang des Zacharias); Sirach 51, 12 (in dem nur im hebr. Original erhaltenen weiteren Text): „Preiset den, der ein Horn sprossen läßt dem Hause Davids". Ausführlicheres Bd III³, 115.

[36]) Daß nicht Jo selbst, sondern ein anderes Wesen, etwa wie v. 5 und 7, 13, einer der Presbyter der Ausleger des Sinnbildes sei, müßte ebenso deutlich wie an diesen 2 Stellen gesagt werden. Noch weniger konnte das Lamm sein eigenes Sinnbild deuten. Es redet überhaupt nicht in dieser zweiten Vision und allen folgenden bis 22, 16, sondern es handelt. Es vollbringt durch Entsiegelung des Buchs die Tat, ohne welche jede Hoffnung seiner Gemeinde vereitelt wäre.

[37]) Cf 3, 1, wo Christus sich bezeichnet als: *ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ*. Umgekehrt wird der von Gott seiner Gemeinde gesandte Geist Gl 4, 6 der Geist seines Sohnes genannt.

[38]) Ap 1, 4; 4, 5; Hb 1, 14. Aus letzterer Stelle ist Ap 5, 6 das Praes. *ἀποστελλόμενα* in Q und manchen min, in A *ἀποστελλόμενοι*, interpolirt worden.

[39]) Cf 1 Pt 1, 12; Gl 4, 6 und den ganzen Abschnitt Gl 4, 4—7, auch AG 2, 17—18.

die Visionen des nachexilischen Propheten Sacharja 4, 1—14 (besonders v. 10) und 5, 1—2 von bedeutendem Einfluß gewesen (s. S. 326 A. 16[a] zu Ap 4, 6—8); aber eine Untersuchung jener teilweise schwierigen und strittigen Stellen würde für die Auslegung von Ap 5 wenig Ertrag versprechen.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, wer das versiegelte Buch, welches Jo auf der rechten Hand des auf seinem Thron sitzenden Gottes erblickt (5, 1) und welches das Lamm Gottes alsbald aus Gottes Hand empfängt (5, 7—8), inwendig beschrieben hat. Die Widerlegung der in der alten Kirche beinah allein herrschenden Ansicht über den Inhalt und die Bedeutung des Büchleins (s. oben S. 326 ff.) bedarf einer Ergänzung durch Beantwortung der Frage nach dem Schreiber der Schrift. Selbstverständlich kann das nicht einer der dienstbaren Geister gewesen sein, die vor dem Thron oder um den Thron Gottes sich befinden (5, 2. 6. 11. 13); denn dann wäre ja außer dem Lamm wenigstens einer der zahllosen Geister im Stande gewesen, den Inhalt des Buches der Welt kundzugeben, und die Tränen des Sehers wären ebenso sinnlos wie die Loblieder auf die einzige Würdigkeit und Fähigkeit des Lammes für die Entsiegelung des Buches. Aber ebenso unannehmbar ist die Annahme, daß das Lamm als der Schreiber der Schrift gedacht sein sollte. Denn dies verträgt sich schlechterdings nicht mit dem Bilde eines Lammes. Visionsbilder dürfen nicht nach anderer Regel gedeutet und gewertet werden, als wirkliche Bilder eines Malers oder Bildhauers. Kühn mögen beiderlei Bilder entworfen und ausgeführt sein, aber nicht geschmacklos; und die Bilder der Ap sind durchweg von ergreifender Wirkung, sowohl die Beschreibung der Gestalten und Farben, die Jo sieht, als der Töne, die er hört. Eine versiegelte Schriftrolle oder die Schnüre, womit ein Pergamentcodex oder zwei Tafeln aus Holz oder Stein zusammengebunden sind, kann ein Lamm mit dem Munde oder mit einem seiner vorderen Hufe entsiegeln oder öffnen. Aber ein schreibendes Lamm sich vorstellen zu sollen, ist eine abgeschmackte Zumutung. Da es sich in diesem Abschnitt (4, 1—8, 1) ohne Frage um eine durch den Seher Jo vermittelte Enthüllung des auf das Ende des Weltlaufes gerichteten Willens Gottes durch Christus und um eine neue Begründung der hierauf beruhenden Hoffnung seiner Gemeinde handelt, so soll man sich der in den ersten Zeilen des ganzen Buches gegebenen Darstellung des wesentlichen Inhaltes, der Entstehung und der mannigfaltigen Vermittelung der eben hierauf abzielenden Weissagung erinnern. Darnach ist das ganze Buch eine Apokalypse Jesu Christi, welche Gott seinem Sohne zum Zweck der Mitteilung an die Christenheit gegeben und den von einem Engel wiederholt in Ekstase versetzten Jo seinem gesamten Inhalt nach in Bildern hat schauen lassen,

und dieser auf Befehl Jesu ebenso vollständig niedergeschrieben hat[40]). So ist auch das versiegelte kleine Buch, dessen Entsiegelung eine Aufgabe des einst geschlachteten, jetzt aber auf den Stufen des Thrones Gottes stehenden Lammes ist, nicht nur eine Gabe, sondern auch ein von Gott hergestelltes Werk. Gottes rechte Hand reicht es ohne jede Vermittlung dem Lamm hin, und vor den Augen des Jo eignet das Lamm sich dasselbe an. Enthält dieses Buch eine Weissagung von der Verwirklichung des ewigen Ratschlusses Gottes über die Menschheit, sofern derselbe bisher noch nicht verwirklicht und auch durch das von Jesus und seinen Aposteln gepredigte Evangelium noch nicht völlig der Gemeinde enthüllt und auch den Engeln noch verborgen ist[41]), wer anders als Gott selbst sollte dann in dieses Büchlein seinen endgiltigen Willen eingetragen haben! Damit sind wir aber auf eine Reihe von Stellen des AT's verwiesen, an welchen eben dies unmißverständlich von schriftlichen Kundgebungen des Willens Gottes an die israelitische Gemeinde durch Vermittelung von Propheten bezeugt wird. So in dem vorhin angeführten Bericht des Sacharja (c. 3, 6—5, 3), wo auch der „zeigende Engel" nicht fehlt, der uns von Ap 1, 1 an so manchmal in der Ap wieder begegnet. Jahweh selbst ist es, der seinen Willen unter anderem auch durch ein großes vom Himmel herabfliegendes Buch dem Propheten mitteilt, der es gelesen haben muß, um seinen Inhalt weitergeben zu können. In anderer Beziehung belehrt uns wie die ersten Leser der Ap der Bericht des Pentateuchs über die Offenbarung auf dem Sinai[42]). Ex 31, 18 liest man, daß Jahweh zum Schluß seines Verkehrs mit Moses nach einer ausführlichen Mahnung zur Beobachtung des Sabbaths (31, 12—17) dem Moses „steinerne Tafeln, geschrieben mit dem Finger Gottes" übergeben habe. In der Erzählung vom Abstieg des Moses vom Berge mit den Tafeln in der Hand werden diese noch genauer beschrieben. Sie selbst werden ein Werk Gottes genannt und gesagt, daß sie auf beiden Seiten von Gott beschrieben waren. Nachdem Moses im Zorn über den Abfall seines Volkes zum Götzendienst während seiner Ab-

[40]) Ap 1, 1—2 s. oben S. 136. 150 Cf Jo 7, 16—18; 12, 44—50; 14, 24; 17, 1—4.

[41]) Cf Jo 16, 12; 1 Kr 2, 9—11; 14, 2; 15, 51; 1 Pt 1, 12.

[42]) Die Ähnlichkeit zwischen dem von Gott beschriebenen Buch der Ap und den hier oben angeführten atl Stellen wird noch auffälliger, wenn man voraussetzen darf, daß Jo ebenso wie Pl die jüdische Ansicht von Moses als dem Mittler zwischen Gott und Israel bei der Gesetzgebung (Gl 3, 19 cf Bd IX³, 175 ff.) beibehalten hat. — Die Vorstellung von dem Ausdruck dafür, daß nicht irgend ein Zauberer mit seinen unheimlichen Künsten eine unleugbare wunderbare Tat vollbracht habe (Ex 8, 15), hat nach Lc 11, 20 Jesus selbst auf seine Heilungstaten angewandt gegenüber der Behauptung der Pharisäer, daß er vermöge seines Bundes mit Beelzebub die Dämonen austreibe.

wesenheit auf dem Sinai die von Gott empfangenen Tafeln von sich geworfen und auf dem Felsenboden zerschmettert hat (32, 19), erhält er den Befehl, noch einmal zum Berge hinaufzusteigen und seinerseits zum Ersatz für die zerbrochenen Tafeln zwei solche Tafeln aus Stein herzustellen, zugleich aber auch die Zusage, daß Gott auf diese von Menschenhand hergestellte Tafeln noch einmal eigenhändig dieselben Worte schreiben werde, welche auf den zertrümmerten Tafeln gestanden waren (34, 1—4). Wie Moses seinen Auftrag ausgeführt hat, so wird Gott seine Zusage erfüllt haben. Auf gewisse Dunkelheiten und wohl auch Widersprüche im Bericht des Exodusbuches und der späteren Tradition näher einzugehen ist hier kein Anlaß [43]). Bemerkenswert aber ist, daß in Ex 31 und 32 die Tafeln לֻחֹת הָעֵדוּת (LXX *πλάκες τοῦ μαρτυρίου*, vg *tabulae testimonii*) genannt werden, dagegen Ex 34, 27 von den durch Moses für seine eigene Person und den von Gott auf die Ersatztafeln geschriebenen Worten gesagt wird: „Auf Grund dieser Worte habe ich mit dir und mit Israel einen Bund (בְּרִית, *διαθήκη*, vg *foedus*) geschlossen“ und v. 28 nochmals „die Worte des Bundes, die 10 Worte“ (d. h. Gebote). Ebenso in dem Rückblick auf die ersten von Gottes Finger beschriebenen Tafeln (Deut 9, 9. 11. 15) dreimal *τὰς πλάκας τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς*. Durch diese atl Angaben war Jo mit der Vorstellung einer von Gottes Hand geschriebenen und von Gott selbst einem heiligen Manne zum Zweck der Mitteilung an die Gemeinde eingehändigten Urkunde von Haus aus vertraut, so daß hieran das Visionsbild in Ap 5, 1—6 ungezwungen sich anschließen konnte. Abgeschrieben hat Jo hier so wenig wie an irgend einer anderen Stelle der Ap die atl Aussagen, die bei ihm nachklingen. Dazu war er zu tief durchdrungen von dem großen Abstand zwischen Moses [44]), durch den Gott seinem Volk das Gesetz gegeben, und Jesus, durch welchen der Gnadenwille Gottes über die ganze Menschheit offenbar und verwirklicht werden sollte (Jo 1, 14—18). Aus den hier nachklingenden Stellen des Pentateuchs wußte er, daß der Inhalt der durch Moses vermittelten Urkunde

[43]) Ex 34, 27—28 scheint unterschieden zu sein der Befehl von Moses, für sich die Worte aufzuschreiben (LXX *γράψον σεαυτῷ*), die auf den zerbrochenen Tafeln gestanden waren, und daß Gott, wie man nach 34, 1 annehmen muß, trotzdem das Subjekt des Satzes sein soll 34, 28^{b} „und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die 10 Worte“. Auch Deut 9, 10; 10, 1—5 wird sowohl von den ersten ganz von Gott hergestellten, als von den zum Ersatz dafür von Moses hergestellten Tafeln gesagt, daß sie mit dem Finger Gottes beschrieben waren, und daß letztere in die Bundeslade gelegt wurden. Dies auch Deut 31, 26 cf 2 Chron 6, 11.

[44]) Zum Beweise für die Gemeingiltigkeit dieses Urteils genügt der Hinweis auf die ganz deutlichen Stellen Gl 3, 29—4, 2. 7; Rm 8, 15—17; Hb 9, 15—17.

das nach Moses genannte Gesetz, insbesondere der Dekalog war, und daß der Kasten, worin sie aufbewahrt wurde, eben daher seinen Namen „Bundeslade“ führte. Er brauchte auch nicht erst umständlich zu erwägen und auszusprechen, was jedes Kind weiß, daß man zwei schwere Steinplatten nicht mit einem Faden zusammenbinden und versiegeln kann. Er verstand auch so viel Hebräisch, um zu wissen, daß das Wort בְּרִית nicht einen gegenseitigen Vertrag und ein dadurch begründetes Bundesverhältnis, sondern eine Verordnung und Satzung bedeute; und aus dem griechischen AT, mit dem er durch Jahrzehnte langen Gebrauch der LXX in den griechischen Christengemeinden der Provinz Asien bekannt war, wußte er, daß διαθήκη am häufigsten die letztwillige Verfügung eines Besitzers von Geld und Gut über seinen Besitz zu Gunsten bestimmter Personen als seiner Erben bedeute oder kurz gesagt ein Testament, wie wir, den Römern folgend, dieselbe Sache benennen. Daß dieser Vergleich vor Abfassung der Ap eine ansehnliche Verbreitung unter den christlichen Lehrern gefunden hatte, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Die 7fache Versiegelung aber, welche im AT nicht ihresgleichen hat, dagegen von Ap 5, 1 an immer wieder in Erinnerung gebracht wird (5, 2. 5. 9; 6, 1. 3. 5. 7. 9. 12; 8, 1), beweist, daß das Büchlein als ein in den Formen menschlichen Rechtes abgefaßtes Testament vorgestellt werden sollte. Dagegen ist nicht einzuwenden, daß in der Ap die Siebenzahl wie andere Zahlen nicht arithmetische, sondern nur symbolische Bedeutung haben [45]). Denn dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die Zahl der 7 Leuchter 1, 4. 16. 20 die Zahl der angeredeten Gemeinden Asiens genau, mit Ausschluß der Gemeinde von Troas wiedergiebt, und ebenso die 7 Sterne in der Hand Jesu die Zahl ihrer Bischöfe [46]). Victorinus von Pettau war also im Recht, wenn er aus der Zahl der 7 Siegel den Schluß zog, daß diese Art der Versiegelung auf eine letztwillige Verfügung Gottes und Christi zu

[45]) So z. B. die 7 Hörner und 7 Augen des Lammes 5, 6, welche nur die Fähigkeit zu mannigfaltigem Handeln und allseitigem Erkennen ausdrücken, ein Gedanke, der 4, 8 ohne die Siebenzahl dadurch ausgedrückt ist, daß die ζῷα am Throne Gottes sowohl unter ihren 6 Flügeln wie auf der Außenseite mit zahllosen Augen bedeckt sind, damit es ihnen, wenn sie zum Fluge dieselben erheben, nicht an den Organen zur Wahrnehmung ihrer nächsten Umgebung fehle.

[46]) Cf oben S. 168 ff. 193 ff. Dahin gehört auch die Zahl des Antichrists 13, 18, an welcher die Gemeinden durch Deutung der Buchstaben seines menschlichen Namens als Ziffern erkennen sollten, ob der, welcher sich für einen Antichrist ausgibt, der längst geweissagte Letzte dieser Gattung ist. S. auch zu 7, 4 die auf ungefährer Schätzung der wirklichen Zahl der Christen jüdischer Herkunft beruhende Zahl 12mal 12000 im Unterschied von der zahllosen Menge von Heidenchristen 7, 9. Endlich noch die auf der antiken Zählung der 7 Planeten beruhende und Jo 19, 31; 20, 1. 19 stark betonte Zählung der jüdischen Wochentage cf Mt 24, 20; 28, 1 und Hb 4, 9 ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ.

Gunsten der christlichen Gemeinde auf Grund des Todesleidens Jesu hinweise, und daß mit der Entsiegelung, d. h. mit der Lösung des siebten Siegels der Vollzug des Testamentes zusammenfalle (s. oben S. 327 ff.). Um die wissenschaftliche Begründung dieser Ansicht machte sich vor mehr als einem halben Jahrhundert der Jurist E. Huschke durch eine kleine, wie es scheint, wenig beachtete Schrift[47]) verdient, an welche ich mich in meiner Einleitung vom J. 1897 an nicht ohne einige Abweichung und mit Beifügung von Belegen aus den bis dahin veröffentlichten Papyrusurkunden angeschlossen habe.

Nach römischem Recht sollte das sogenannte prätorische Testament eigenhändig vom Testator geschrieben, von ihm selbst und mindestens 7 römischen Bürgern als Zeugen unterschrieben, ebenso von ihm und sämtlichen Zeugen von außen versiegelt und zur Seite der Siegelabdrücke durch nochmalige Namensunterschrift beglaubigt werden[48]). Selbstverständlich haben römische Bürger[49])

[47]) Das Buch mit 7 Siegeln in der Offenbarung St. Johannes 5, 1 ff. von E. Huschke, Leipzig u. Dresden, Just. Naumann 1860. An der Einl II³ (1907) S. 608 f. A 7 u. 8 gegebenen Begründung der wesentlich gleichen Ansicht finde ich noch heute nichts wesentliches zu ändern. Der dort S. 609 angegebenen Literatur (Marquart, Röm. Privatleben 2. Aufl. S. 809 f.; Bruns, Fontes jur. Rom. ed. 5 p. 292—303, besonders p. 302; Huschke, Jurisprud. Antejust. quae supersunt. Ed. V, 1886; Berl. Mus. griech. Urk. Bd. I—III, The Oxyrh. Papyri ed. Grenfell and Hunt) füge ich hinzu Dernburg, Pandekten III⁴ (1894) S. 127—143 „Die Formen der letztwilligen Verfügungen" und Mitteis u. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde II (Jurist. Teil) Grundz. S. 231—247, Chrestom. S. 340—354.

[48]) Gajus, instit. II, 119—121; Ulpiani fragm. Vatic. XXIII, 6; XXVIII 6, (*si signatum testamentum sit non minus quam septem testium civium Romanorum signis, bonorum possessio datur*). Cf Dernburg S. 130 f. Diese Mindestzahl wurde sehr häufig aus verschiedenen Gründen überschritten: wenn z. B. unter den Zeugen ein des Schreibens Unkundiger sich befand, der wohl seinen Stempel auf die verschnürten Tafeln drücken, für die Beischrift des Namens aber durch einen anderen sich vertreten lassen mußte. So Berl. griech. Urk. Nr. 86 (vom J. 155) l. 39 *γέγραφα ὑπὲρ αὐτοῦ ἀγραμμάτου*, unvollständig korrigirt in *μὴ εἰδότος γράμματα*. Diese Beischrift selbst lautet l. 45: *Στοτοῆτις Ὥρου συνεθέμην καθὼς πρόκειται καὶ ἐσφράγισα γλύμματι*.

[49]) Dies wird von Ulpian an beiden Stellen (s. vorige Anm.) ausdrücklich ausgesprochen, von Gajus wohl als selbstverständlich vorausgesetzt. Das von einem rechtskundigen Römer (*νομικὸς Ῥωμαίος*) ins Griechische übersetzte Protokoll über Eröffnung des Testamentes eines ausgedienten römischen Marinesoldaten ist in Berl. Urk. Nr. 326 erhalten mit der Überschrift l. 1 *ἑρμηνεία διαθήκης* und l. 15 *ἑρμηνεία κοδικίλλων διπτύχων*, und l. 22 Beglaubigung des Übersetzers. Cf auch The Oxyrh. Pap. ed. Grenfell and Hunt nr. 105. 303. 304 etc. — Wie auf der Mindestzahl der 7 Zeugen, scheint auch auf der Eigenhändigkeit der Niederschrift des Testators seit der Mitte des 1. Jahrhunderts vor Chr. strenge gehalten worden zu sein. Es scheint mir bedeutsam zu sein, daß Augustus nach Sueton c. 101 sein Testament in 2 *codices* und 3 *volumina* verfaßt hat, von den Cod. einen eigenhändig, den anderen durch 2 Freigelassene; Tiberius c. 76 ein Exemplar eigenhändig, das andere durch eine Freigelassene, *obsignaveratque et*

auch außerhalb Roms und in den Provinzen diese vergleichsweise bequeme und für besonders sicher geltende Form des Testaments gewählt. Wenn wir die Beobachtung dieser gesetzlichen Vorschriften vor allem durch Papyrusurkunden aus Ägypten bestätigen können, wo von der Ptolemäerzeit her einheimische, griechisch-macedonische Rechtsgebräuche sich bis in die römische Zeit behauptet haben, so muß man folgern, daß in dem Ursprungsland der Ap, welches viel früher als Ägypten römische Provinz geworden ist, auch römisches Recht lange vor der Abfassungszeit der Ap Heimatsrecht geworden ist. Finden wir doch auch in ägyptischen Urkunden des 2. Jahrhunderts n. Chr. die Voraussetzung deutlich ausgesprochen, daß die 7fache Siegelung der Testamente eine gemeingiltige, jedenfalls für römische Bürger in allen Provinzen des römischen Reiches verbindliche sei[50]). Daß in dieser zweiten Vision ebenso wie in der ersten und allen folgenden wunderbarste Ereignisse der Offenbarungsgeschichte vom Paradiese bis zur zukünftigen Wiederkunft Christi mit bekannten Tatsachen der Weltgeschichte und alltägliche Vorkommnisse und Bräuche des Weltlebens mit Formen des christlichen Gemeindelebens verschmolzen und als Bausteine des ganzen Aufbaues der johanneischen Ap nachweisbar sind, kann

---

humillimorum signis. Der gelehrte Claudius dagegen (c. 44 seiner Vita): *testamentum etiam conscripsit ac signis omnium magistratuum obsignavit.*

[50]) Als Beispiel mögen dienen die bedeutenden Bruchstücke des Protokolls eines Erbschaftsprozesses vom J. 184 p. Chr. aus Faijûm (Berl. Urk. nr. 361). Der Advokat des Klägers sagt Col. II, 17ff.; „Ein Verwandter des Unsrigen (d. h. eines vorher genannten Isidorus Tiberius, welchen der Advokat vertritt) hat, als er dem Tode nahe war, und weil er nach seiner Lebenshaltung ein Römer war (*τὸν βίον Ῥωμαῖος ὤν*) ein Testament geschrieben hatte, ihn (den vorgenannten Isidorus) zu sich kommen lassen und ihn gebeten, dieses Testament bei sich aufzubewahren mit dem Auftrag, nach Eintritt seines Todes es hervorzuholen und die Eröffnung des Testamentes zu beantragen". Nach dem Tode des Testators begibt sich der darin designirte Erbe zu den Personen, welche das Testament versiegelt hatten, und bittet sie, die Eröffnung des Testamentes zu vollziehen (oder zu veranlassen). Da diese Personen sich weigern, dieser Aufforderung nachzukommen, werden sie vom Gericht citirt. Aber auch hierauf erscheinen vor Gericht nur 4 von ihnen und außerdem noch ein bei der Herstellung des Testaments beteiligt gewesener römischer Rechtskundiger (*ὁ νομικὸς ὁ τὴν οἰκονομίαν γράψας* Col. III lin. 2). Hierauf erklärt ein anderer Rechtsanwalt, der Vertreter der Gegenpartei (l. 6ff.) zunächst die Angaben des Vorredners über die Verwandtschaftsverhältnisse des Erben für unrichtig, fährt dann aber fort (l. 12): „Und was das Testament anlangt, so antworte ich, daß in den Testamenten 7 Siegeler (genannt) sind. Wenn nun auf dieses (Testament) hier 7 ihr Siegel aufgedrückt haben, so sollen sie herkommen und zunächst ihre Siegelabdrücke anerkennen. Wenn aber von den 7 nur 2 hier sind und ein Rechtskundiger (...?) die Eröffnung des Testaments fordern, so schöpfe ich nicht geringen Verdacht." Was weiter noch ein dritter Rechtsanwalt an dem Testament beanstandet und fordert, ist nicht vollständig erhalten und ohne Belang für die vorliegende Frage.

dem Eindruck eines aufrichtigen Berichtes von eigenen Erlebnissen des Jo keinen Eintrag tun. Gerade die Unbehilflichkeit des Ausdrucks bestätigt diesen Eindruck. Wenn Jo z. B. 5, 7 schreibt καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου, so läßt sich das auffällige Perfectum εἴληφεν neben dem Aorist ἦλθεν doch nicht daraus erklären, daß ihm der Aorist von λαμβάνειν ungewohnt gewesen wäre; im nächstfolgenden v. 8 gebraucht er diese Form, und in allen seinen Schriften gebraucht er sie sehr viel häufiger als das Perfectum [51]). Nachdem er in v. 7 mit ἦλθεν den Leser in den Augenblick versetzt hat, in welchem das Lamm an die das Buch darreichende Hand des Thronenden herangetreten, d. h. eine oder zwei Stufen des Thrones höher hinaufgetreten ist, und ehe er in v. 8 zu demselben Augenblick zurückgekehrt ist, macht er der freudigen Erregung Luft, die ihn über der Aufzeichnung seines Berichts über jene sorgenvolle und tränenreiche Stunde ergreift, mit dem Wort: „und er hat's erreicht". Das ist ein ungekünstelter Nachklang des wirksamen Trostwortes, welches Jo in der hinter ihm liegenden Stunde der Vision (v. 5) gehört hat, und zugleich des „neuen Liedes", welches die himmlischen Geister anstimmen (v. 9 ff.), und in welches schließlich alles, was Odem hat im Bereiche der Schöpfung, einstimmt (v. 13). Dem Unkundigen mag die Aufzählung der Kreise, aus welchen die durch das Blut des Lammes erlösten Menschenseelen gewonnen sind (v. 9 ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους), wie eine unschöne βαττολογία klingen. Es verhält sich doch anders. Obwohl das Wort φυλή auch von Jo manchmal zur Bezeichnung der durch Abstammung und Sprache von einander geschiedenen Teile aller geschichtlich und staatlich geeinten Völker gebraucht wird [52]), so liegt es doch nahe genug, in erster Linie an die 12 Stämme Israels zu denken, und erscheint sehr begreiflich, daß hier, wo die Universalität der Erlösung durch Christi Blut betont werden soll, an den Unterschied zwischen „Hebräern" und „Hellenisten" innerhalb der Christenheit erinnert wird [53]). Derselbe sprachliche und kulturelle Unterschied bestand aber auch zwischen den nur oberflächlich hellenisirten Barbaren des Orients wie den Lykaoniern in Lystra (AG 14, 11) und ihren griechischen Mit-

[51]) In der Ap den Aorist von λαμβάνειν 16 mal, im Ev 23 mal, in den Briefen 2 mal, dagegen das Perfectum in der Ap 5 mal, in den Briefen gar nicht und im Ev nur einmal in der nicht von seiner Hand geschriebenen Erzählung 8, 4 εἴληπται oder κατείληπται. S. oben S. 299 A 37 zu c. 3, 3; cf besonders solche triumphirende Perfecta wie Ap 2, 28; Jo 16, 33; 1 Jo 2, 13. 14; 4, 4, sachlich verwandt auch Jo 5, 14 f.

[52]) Ap 1, 7 s. oben S. 176; 11, 9 (ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν); 13, 7 (φυλὴν κ. λαὸν κ. γλῶσσαν κ. ἔθνος); 14, 6 (ἔθνος, φυλή, γλῶσσα, λαός).

[53]) AG 6, 1; Ap 7, 4—9 und alle ntl Stellen, formell angesehen auch Jk 1, 1.

bürgern und ihren römischen Oberherrn in den römischen Provinzen des westlichen Kleinasiens bis zum Halys [54]). Nicht anders stand es mit der Latinisierung der Punier d. h. Phönizier in den römischen Provinzen Afrika und Spanien, sowie der Kelten in Südfrankreich. Die Mannigfaltigkeit der Sprachen war gewiß nicht das Einzige, was in allen größeren Städten des Reiches die Einheit der Bevölkerung in verschiedene sich deutlich von einander unterscheidende Schichten teilte [55]). Aber in kaum etwas anderem kommt doch die seelische Anlage der durch Abstammung von einander verschiedenen Gruppen der Bevölkerung zum Ausdruck, als in der Sprache. Gerade dies aber wird in diesem Lobgesang v. 9—10 vor allem gepriesen, daß das geschlachtete Lamm durch sein Blut eine Gemeinde der Erlösten gegründet hat, in welcher diese trennende Scheidewand wie alle anderen zwischen den verschiedenen Menschen entstandenen Spaltungen überwunden sind. Darum beginnt die Schilderung dieser Großtat des Lammes mit dem Begriffspaar „jeder Volksstamm und jede Sprache". Von da wird mit den Worten καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους übergegangen auf das Gebiet des durch Geschichte und Kulturentwicklung entstandenen Volksganzen. Auch auf diesem Gebiet besteht ein Gegensatz der zu feindlicher Spaltung und gegenseitigen Anfeindungen führen kann: Das ist der Gegensatz zwischen dem regierenden Volk, dem *Populus Romanus* (mit Kaiser und Staat) und den Provinzen (mit ihrer Bevölkerung). Daß dies die Bedeutung von πᾶν ἔθνους und πάντα τὰ ἔθνη zur Zeit der Ap und im folgenden Jahrhundert war, soll und braucht hier nicht noch einmal bewiesen zu werden [56]).

---

[54]) S. die Belege und Literaturangaben Bd V, 469—471; ebendort S. 478 auch über πάντα τὰ ἔθνη. Mehr hierüber Einl I[3], 262 f. A 3 und mit vermehrten Belegen Bd V[3], 82 ff., besonders A 10. Über die während der ersten 4—5 Jahrhunderte n. Chr. noch sehr unvollkommene Latinisirung oder Romanisirung in der römischen Provinz Africa wie auch in Gallien s. GK I, 39—57 mit der Berichtigung ebendort II, 982—997.

[55]) Man denke nur an die Standesunterschiede, vor allem an die zahllose, aus allen Ländern der Oikumene durch Raub und Kauf zusammengebrachte Menge der Sklaven in allen nicht ganz kleinen Städten, darunter auch von aller Kultur entblößte, durch Hautfarbe, Gesichtsbildung und Haarwuchs von den Kulturvölkern sich scharf unterscheidende Leute jeden Alters und Geschlechtes, die mit den Familien ihrer Herren unter einem Dach wohnten. Wie Pl (Kl 3, 11; Gl 3, 28; 1 Kr 7, 21 f, Eph 6, 5—8; Phlm v. 10—20) und Pt (1 Pt 2, 18—23) hat auch Jo mehr als einmal zum Schluß der Aufzählung der verschiedenen Stände der „Sklaven und der Freien" gedacht Ap 6, 15; 13, 16; 19, 18.

[56]) Einl I[3] 263 A 3; Komm. zur AG Bd V[3], 83 f., besonders A 10, auch zu Rm 1, 5 Bd VI, 47 f. — Auch die in der obigen Übersetzung S. 327 ausgedrückte und S. 329 ff. begründete Satzkonstruktion von 5, 1 scheint mir völlig ausreichend. Trotzdem möchte ich einen Gegengrund gegen die dort vorausgesetzte sogen. chiastische Wortstellung nicht unwidersprochen lassen, daß nämlich diese von Homer an in der klassischen Literatur der

Die unmittelbar hieran sich anschließenden Worte des Lobgesangs der 4 Lebewesen am Throne Gottes und der von ihren Stühlen um den Thron Gottes herabgestiegenen und vor dem Lamm anbetend niedergesunkenen 24 Presbyter (v. 10) *καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς* hat Jo schon 1, 6 in seinem und aller Mitchristen Namen beinah wörtlich gleichlautend ausgesprochen und, ebenso wie die himmlischen Geister in ihrer Lobpreisung des geschlachteten Lammes, hat er damit bekannt, daß Gott die der israelitischen Volksgemeinde durch Moses gegebene Verheißung (Ex 19, 6) auf grund der Erlösung sündiger Menschen aus allen Völkern der Erde durch Christi Blut auf die Christengemeinde übertragen hat. In dem Lobgesang der himmlischen Geister aber schließt sich hieran die neue Verheißung *καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*. Ebenso wie das Futurum sind die Worte *ἐπὶ τῆς γῆς* eine wesentliche Abweichung von den eigenen Worten des Jo in c. 1, 6. Sie sind dagegen eine Aneignung der Verheißung Jesu selbst, die er den Seinigen gegeben hat (Mt 5, 5) *μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι κληρονομήσουσιν τὴν γῆν*. Wenn der wiederkehrende Jesus auf Erden seine Königsherrschaft über die Welt in der Welt offenbart hat, wird seine verklärte Gemeinde an dieser seiner Herrschaft teilnehmen. Die Ähnlichkeit mit der Verheißung 2, 26 f. ist doch nicht Gleichheit, denn dort wird dem einzelnen Christen, der aus dem Kampf des Erdenlebens als Sieger hervorgeht, verheißen, daß er im Augenblick seines Scheidens aus dem diesseitigen Leben Anteil an der Königsherrschaft seines himmlischen Königs empfangen wird.

Griechen häufige Redeweise (cf die Beispiele bei Kühner-Gerth, Gr. Syntax II, S. 603) dem Vf der Ap mit seiner unbeholfenen Schreibweise nicht zuzutrauen sei. Auch wenn diese tatsächliche Behauptung genau wäre, würde das darauf gegründete Urteil unhaltbar sein; denn der Apokalyptiker Jo hat keine einheitliche Schreibweise. Er schreibt c. 4, 8 *ἓχων ἀνὰ πτέρυγας ἓξ κυκλόθεν, καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν*. Denn so und nicht vor *κυκλόθεν* ist zu interpungieren (auch nach 4, 6). Dem durch den Engel dem Jo verbotenen Anbeten eines geschaffenen Geistes (*προσκυνῆσαι αὐτῷ*) entspricht gegensätzlich das Gebot *τῷ θεῷ προσκύνησον* c. 19, 10. 22, 8—9. Auch c. 1, 7 *οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ᾽ αὐτόν* oder c. 1, 18 *ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ζῶν εἰμι* (der starken Betonung wegen besser *εἰμί* zu accentuiren). Cf 1 Jo 3, 24 *ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ*. Eine Häufung solcher Chiasmen Mt 7, 3—5.

Ergänzungen und Berichtigungen.

S. 3 A 6 Z. 6 lies „dasselbe“ statt „denselben“.

S. 20 A 43 durfte in der Liste der Langlebigen in der alten Kirche nicht übergangen werden der Bischof Narcissus von Jerusalem, von welchem sein Nachfolger Alexander in einem amtlichen Schreiben bei Eus. h. e. VI, 11, 3 cf VI, 10—11, 1 bezeugt, daß er zur Zeit dieses Schreibens im Alter von 116 Jahren ihn in seinen amtlichen Obliegenheiten unterstütze, nachdem er bereits mehrere Jahre wegen Altersschwäche von Jerusalem sich ferngehalten hatte. Zu den Beispielen unserer Zeit gehört die Frau Wilhelm v. Kügelgen's (s. dessen Lebenserinnerungen, 1923 p. XVII. XXIV), die geb. 1804, gest. 1909, im 105. Lebensjahr gestorben ist. Schier Unglaubliches und doch „völlig Verbürgtes“ berichtete der Erlanger Professor der Histologie Fr. Hermann in seiner Antrittsrede (1919) über „die Theorie des Alters“ S. 94 f. von einem im J. 1779 im Alter von 160 Jahren gestorbenen Norweger, der im Alter von 151 Jahren noch einen Sohn zeugte und von dessen Söhnen Einer ein Alter von 103, der Andere von 127 Jahren erreichte.

S. 102 f. und nochmals S. 129 hätte bemerkt werden müssen, daß die griech. Hs der Ap im Meteoronkloster im Folgenden von mir als m, zuweilen auch als met citirt worden ist.

S. 127 hinter Z. 8 ist einzuschieben: Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap 12 mit (babylonischen) Beiträgen von Zimmern (1905) cf Einl. II³, S. 610.

S. 127 Z. 14 hinter Swete, The Apoc etc. lies: 3. Edition 1909.

S. 136 im Text Z. 6 v. u. lies „Zusammenhang“.

S. 152 Z. 9 lies „*αὐτῷ*“.

S. 165 Z. 12 lies „mindestens“.

S. 209 A 63 Z. 5 lies Scorp. statt Scap.

S. 228 A 94 oder auch S. 323 A 9 hätte als Zeuge für die frühzeitige Verbreitung der Vorstellung von Engeln, insbesondere Erzengeln als Leitern, Erziehern und Schutzengeln sowohl der gesamten Christenheit als der einzelnen Christen Hermas genannt werden sollen, der zwar mit der joh. Ap noch unbekannt war, derselben aber zeitlich sehr nahe stand s. oben S. 30 ff. Ein vielsagender Satz aus sim. VIII, 3, 3 lautet: *ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος, Μιχαὴλ, ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτοῦ.* Das Volk der 12 Stämme Israels, dessen Fürst nach Daniel Michael ist, ist nach Hermas sim. IX, 17 die über die ganze Welt verbreitete christliche Kirche cf m. Buch über den Hirten des Hermas S. 141 ff. 230 ff. 270 f.

S. 251 A 38 lies: „der Annalen“ vor „des Tacitus“.

S. 277 am Ende der A. 95 beizufügen: Cf auch die reichen Materialien in dem Kapitel über die Certmmina in Dittenberger's Sylloge Inscr. Graec. ed. 3 Hiller v. Gärtringen (1920) tom. III p. 208—246.

A. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königstraße 25

Kommentar zum Neuen Testament.

Unter Mitwirkung von Ph. Bachmann, † F. Ewald, Fr. Hauck, G. Riggenbach, † G. Wohlenberg herausgegeben von Th. Zahn.

I. **Matthäus** von Th. Zahn. 4. Aufl. 1922. VIII, 730 S. 14.50, geb. 18.50

II. **Markus** von G. Wohlenberg. 1. u. 2. Aufl. 1910. X, 402 S. 8.—, geb. 11.—

III. **Lukas** von Th. Zahn. 3. u. 4. Aufl. 1920. VI, 774 S. 16.—, geb. 20.—

IV. **Johannes** von Th. Zahn. 5. u. 6. Aufl. 1922. VI, 733 S. 14.50, geb. 18.50

V. 1. **Apostelgeschichte** Kap. 1—12 von Th. Zahn. 3. Aufl. 1922. IV, 394 S. 8.—, geb. 11.—

V. 2. — Kap. 13—Schluß von Th. Zahn. 1. u. 2. Aufl. 1921. 494 S. 11.—, geb. 14.50

VI. **Römerbrief** von Th. Zahn, durchgesehen von Lic. Fr. Hauck. 3. Aufl. 1924. 622 S. etwa 15.—, geb. 18.—

VII. 1. **Korintherbrief** von Ph. Bachmann. 3. Aufl. 1921. 493 S. 9.—, geb. 12.—

VIII. 2. **Korintherbrief** von Ph. Bachmann. 4. Aufl. 1922. VIII, 435 S. 10.80, geb. 14.—

IX. **Der Galaterbrief** von Th. Zahn. 3. Aufl. durchgesehen von Lic. Fr. Hauck. 1922. 5.70, geb. 8.70

X. **Epheser-, Kolosser- u. Philemonbrief** von P. Ewald. 2. Aufl. 1910. III, 443 S. 8.50, geb. 11.50

XI. **Philipperbrief** von P. Ewald. 4. durchges. Aufl. von Prof. Wohlenberg. 1923. VIII, 237 S. 5.50, geb. 8.50

XII. 1. u. 2. **Thessalonicherbrief** von G. Wohlenberg. 2. Aufl. 1908. II, 221 S. 5.50, geb. 8.50

XIII. **Pastoralbriefe (der 1. Timotheus-, der Titus- und der 2. Timotheusbrief)** von G. Wohlenberg. Mit einem Anhang: Unechte Paulusbriefe. 4. rev. Aufl. 1923. VIII, 375 S. 7.50, geb. 10.50

XIV. **Hebräerbrief** von E. Riggenbach. 2. u. 3. vielf. erg. u. berichtigte Aufl. 1922. LIV, 464 S. 12.—, geb. 15.50

XV. 1. u. 2. **Petrusbrief und Judasbrief** von G. Wohlenberg. 3. Aufl. 1923. 390 S. 9.50, geb. 12.50

XVIII. **Die Offenbarung des Johannis** von Th. Zahn. 1.—3. Aufl. 1924. 22 Bog. etwa 9.—, geb. 12.—

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

THE KING'S INSTITUTE
THE CHURCH ON THE WAY

REFERENCE BOOK
Do not remove from library

THE KING'S LIBRARY
3000006947

REFERENCE BOOK
Do not remove from library

THE KING'S INSTITUTE
THE CHURCH ON THE WAY